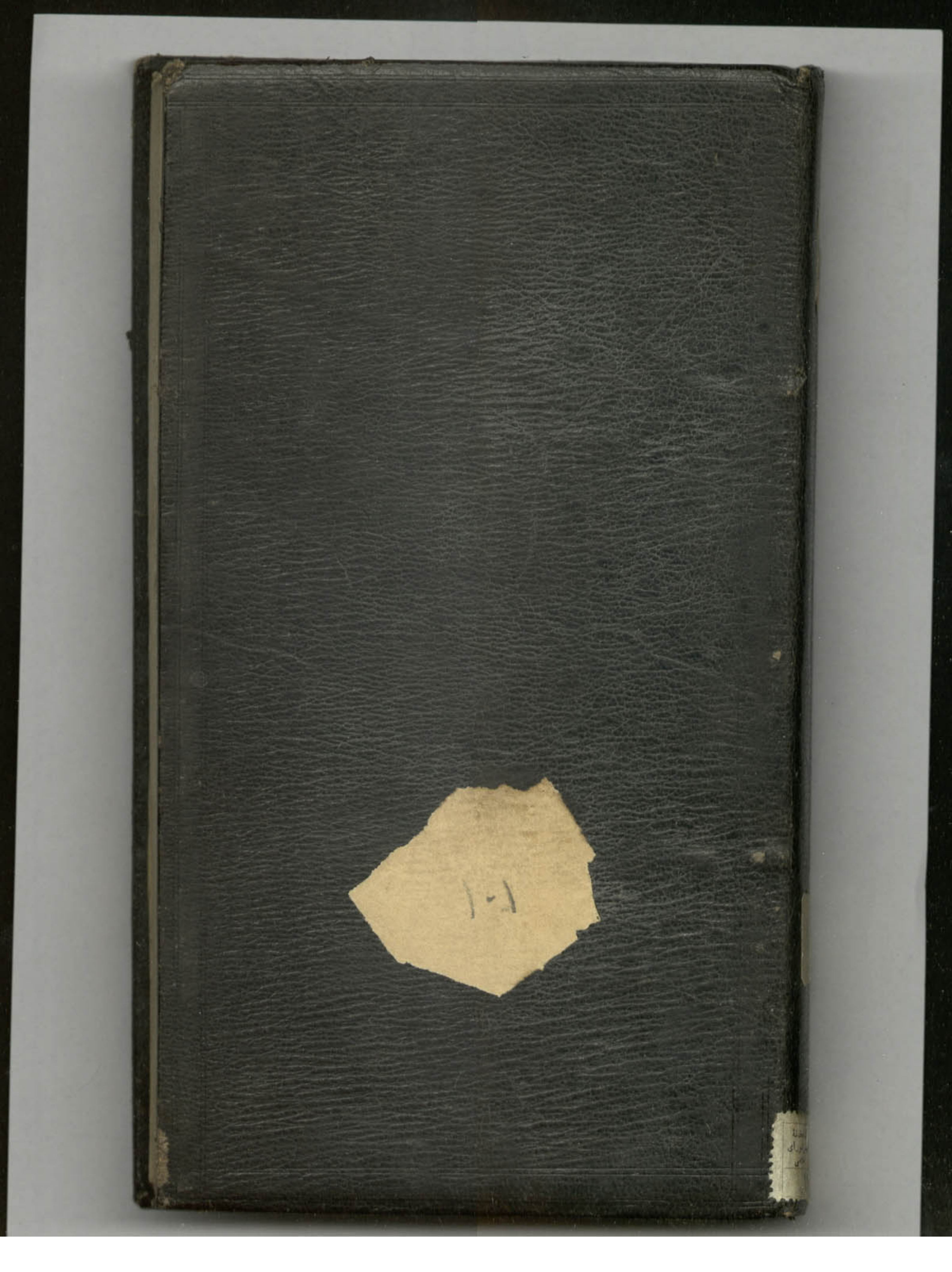
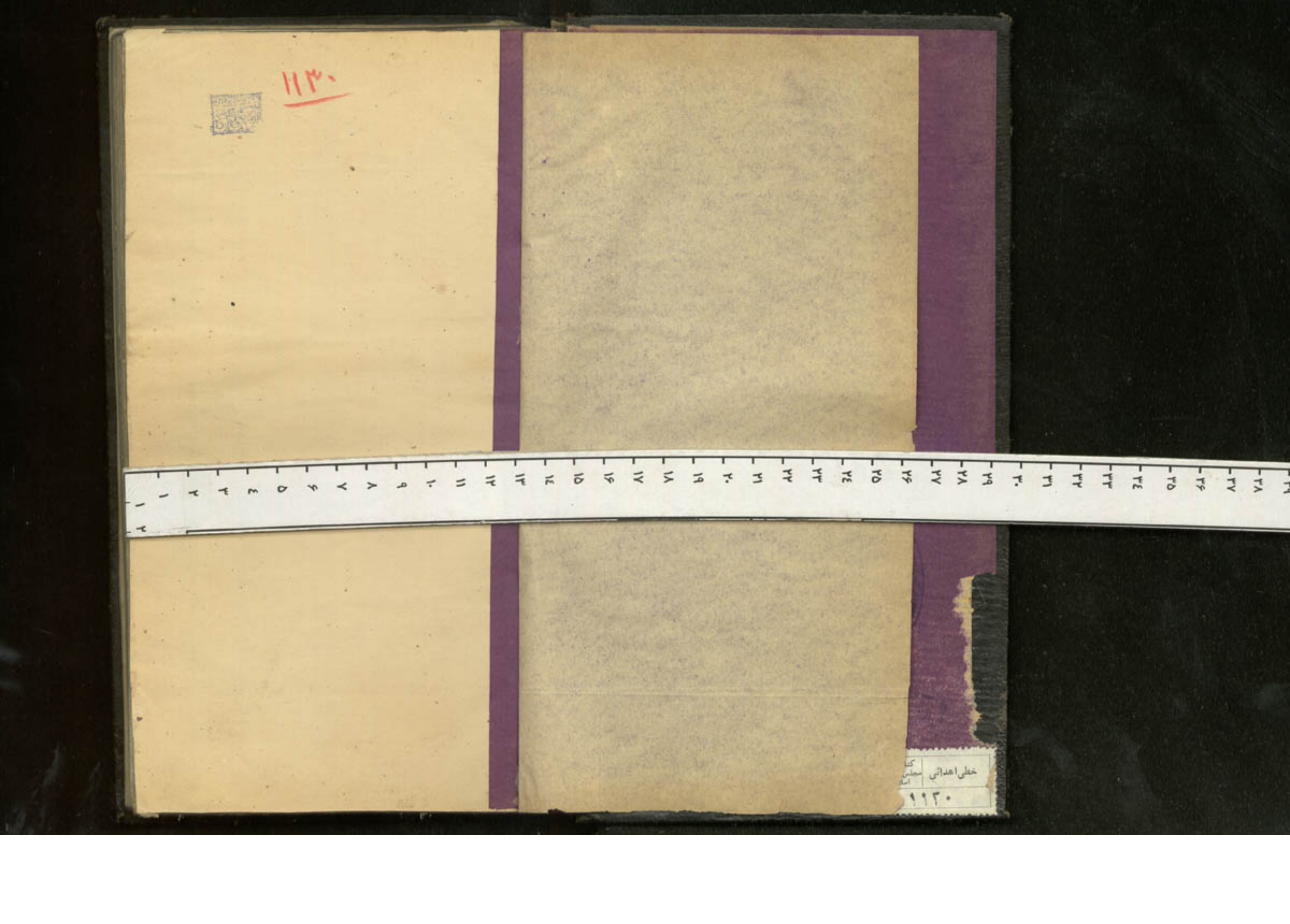
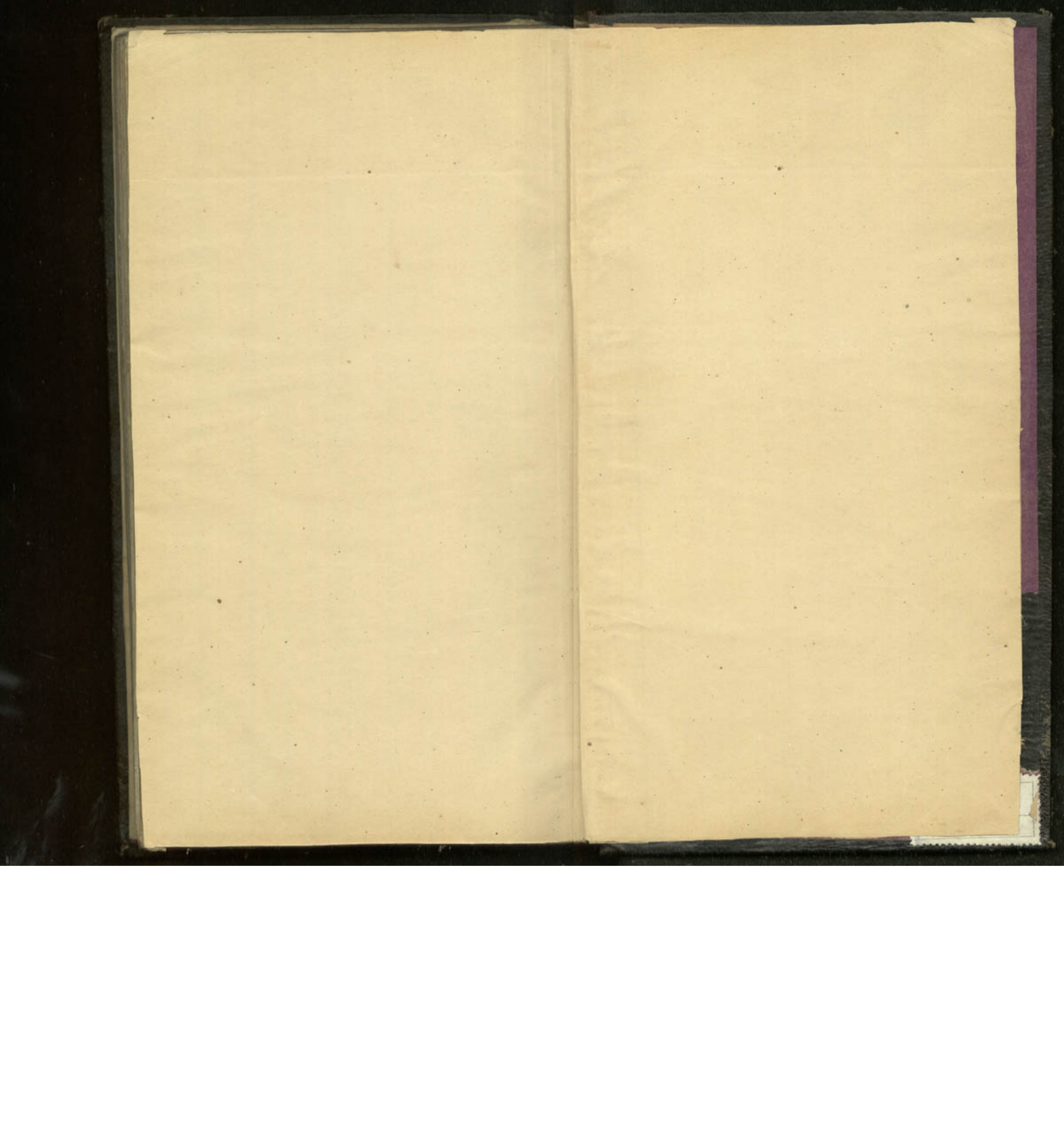
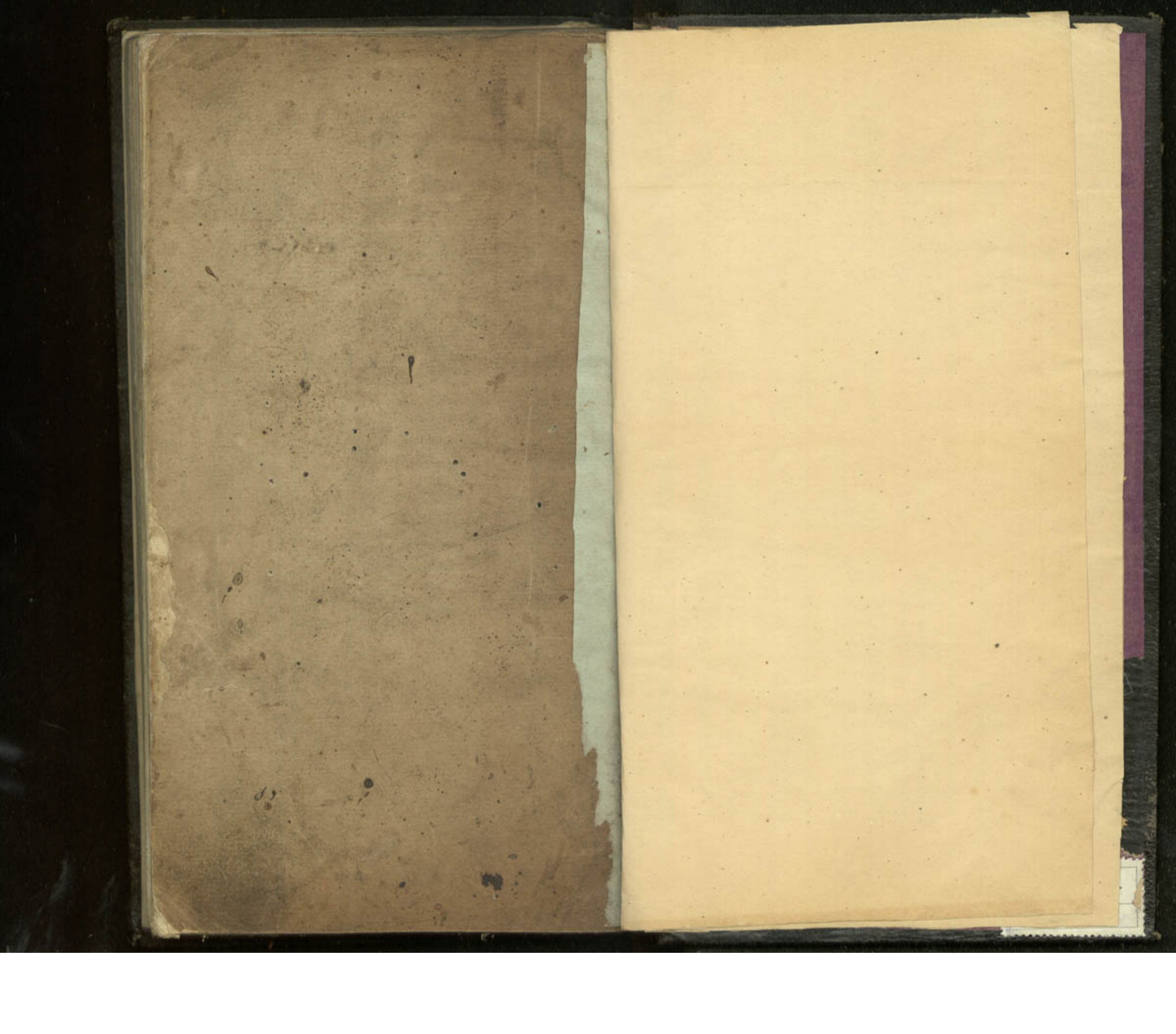
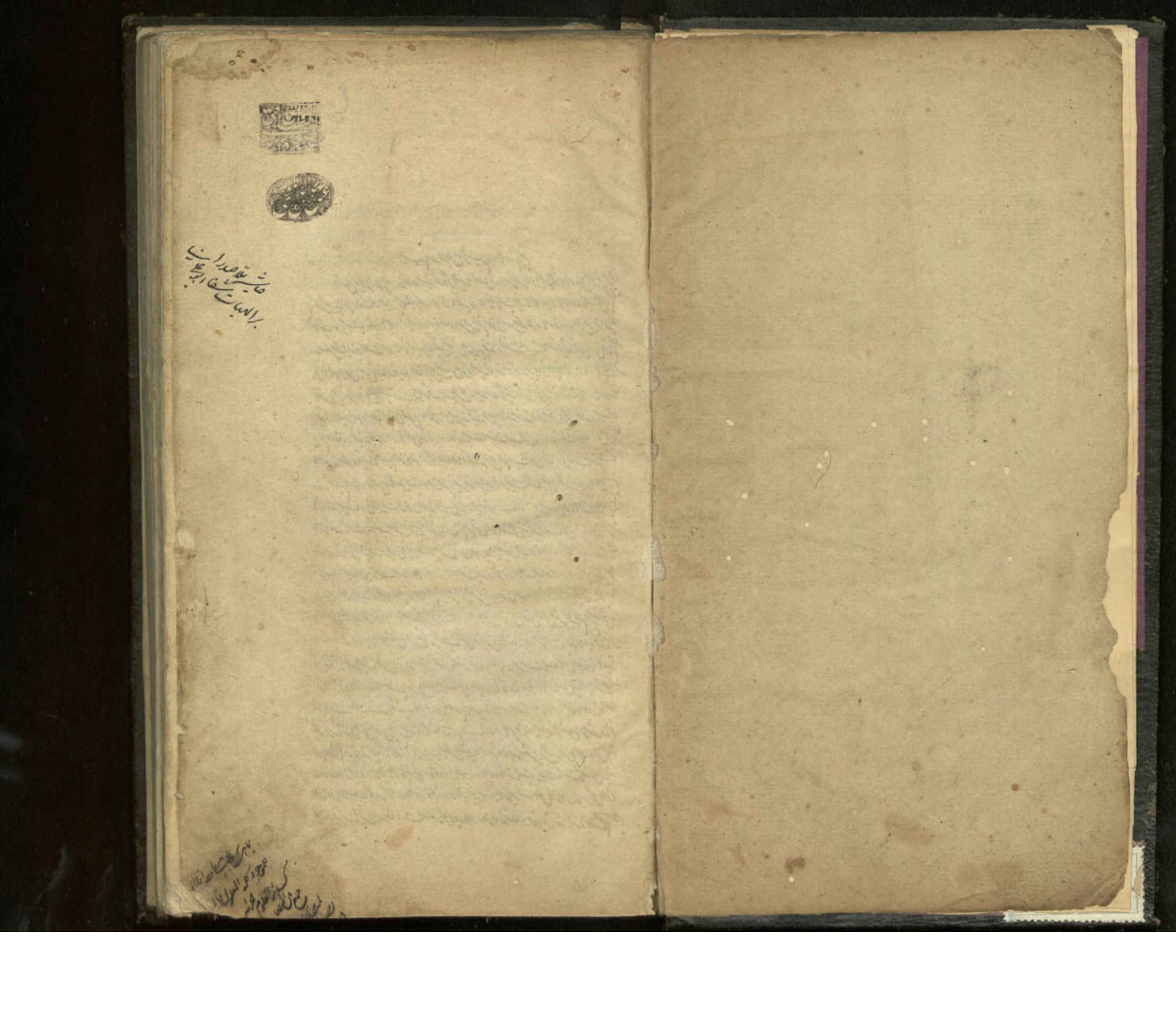



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
جلد ( ) از کتب ( ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۳۰









بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعتصام في التتميم

قدس سره لما كانت العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه وذكر الشيخ في الفصل الاول من المقالة الاولى من الهيات الشفاء وهي في اصطلاح القوم
الفلسفة لمن يتعرف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ليس وجودها باختيارنا
وفعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني
تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان يعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط
بل بان تعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد راي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راي هو في عمل فالنظرية اولى بان تنسب الى الراي
انتهى واسم النظري والعملي يستعملان بالاشتراك في معان على ما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من القانون حيث قال
احدها في تقسيم العلوم مطلقا فيقال العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي
وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة في العملي المذكور ههنا لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا
كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع من كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه
وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا وعند من لم يعتبر قيد الاحتياج في تعريف الحكمة خارج الحكمة النظرية كما قال الشيخ
في الاشارات وفي الحكمة المشرقية هو من العملية اوليس كذلك الاعم المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا
ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اوليس هو من قبيل العلم بكيفية عمل لان كنه ذلك العمل هو توضيح كما في الحكمة
واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاحتياج في التعريف فيكون المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات
من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه او نظرية لا يتوقف عليها وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو
والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة
والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة قدس سره لحصول العقل بالفعل فنقول لما كان للنفس الانسانية
ولما كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما ما به تكون النفس
وثانيهما ما به تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة مختصة للمادة الجسمانية الجوهرية لنسبها بالفعل وعلة لاثارها من تدبيرها
لقواها المحركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما تفيض عليها من الصور التي هي
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وسائر الاحوال والاخلاق والصور
الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصيره الانسان من حزب الملائكة المقربين وما يقابله كالفصول المتنوعة واعلم
ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي الكمال والصورة كلها بالنسبة
الى مرتبة القوى فوق ما هي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية
كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل كمال
غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة متكافئة او القريب هذا افقوله لحصول العلم الصور

والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالية وهو غاية بالنسبة الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى القوة
النظرية ولا يخفى ان في ذلك اتى الشيخ باللام وفي الاول بالباء ولا منافاة فيه فليكن الغاية فيها حصول راي واعتقاد اه
لان هذه الغاية ليست غاية اخيرة لها بل العقل بالفعل مع حصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العاقلة به
باعتبار وغاية باعتبار للعقل الهيولاني قدس سره والحكمة العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية
اه كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لو حمل احدهما اي النظري كما يعلم ليعمل به ويكمل فانه تحصيل العمل وغاية
هذا حصول ملكة الاعتدال للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيها امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا تزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن
وقواها المستعملة في المصلحة في طريق الهداية واصابة الحق فالاول للقوة عدميا لا يكون كمالا والثاني انما
هو كمال القوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يرد على ما ذكره استكمال القوة لاجل السافل فهو مما لم يذكره
حال السافل غاية الكمال العالي وذكر الشيخ في الحكمة النظرية بحصره في ثلث اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الامور
الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني
الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة على ضربين اما ان تكون لا وجود لها الا بحيث تجوز
لها ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان تكون لها وجود من غير ذلك فالاول على قسمين لانها اما ان تكون لا في
القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم
دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان
تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فتكون الامور التي يصح عليها ان تجرد
عن الحركة اما ان تكون صحتها صحة الوجوب واما ان لا تكون صحتها صحة الوجوب بل تكون بحيث يصح لا ان تمتنع لذاتها
مثل حالة الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي ولا يفارق
ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانما تكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة
او هي من حيث هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون الا في وجود المادة وهذا القسم
اما ان يكون ذلك العرض الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار
او هواء وفي الكثير من حيث هو استقصات وفي العلل من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من
حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن ولئن كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان
لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله ويستبان من غير نظر الى المادة المعينة والحركة مثل
الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وسائر الاحوال التي تلحق العدد وهو في اوهام الناس
او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد تجرد تجردا ما حتى لا تحتاج فيه الى تخصيص بمواد
نوعية فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا او قواما وتتعلق بمواد
مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان تتناول

من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه
واما معرفة طبيعة الموجودات من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات
في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه هذا كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد وذكر
الاعتبارات والحيثيات لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتكثر فوق الثلثة
لكثرة موضوعاتها وذلك من جهة اختلاف الحيثية فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوع
الالهي والطبيعي وكموضوع الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالصفات
والاعتبار كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى وعلم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد
مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب ولم يكن الحكمي يبحث
هناك ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات
العلم الكلي وبهذا اندفع بحث صاحب المطارحات على الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا التعاليم
وهو مفروق بين الحساب والهندسة بل موضوع الحساب هو العدد وهو من اقسام الموجود كما هو موجود لان الوجود
اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ولا وجوده الى مادة فان المفارقات ذوات عدد
فيقع وجوده في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا الاثر لانه
الا في جسم فوجب دخوله في مسائل العلم الكلي ولما شرط في العلم الكلي عدم الحاجة بالكلية خرج منه كثير من احكام
الوجود فان ترك صحة التجرد دخل موضوع الحساب [illegible] التفسير المذكور ثم قال الاولى ان نقسم هكذا
العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود اولا فالاول هو العلم الاعلى العلم الكلي والالهي والثاني موضوعه امر اخص
من الوجود والثاني اما ان يشترط في وجوده او في قوامه حصول مادة معينة متخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو
الطبيعي والثاني هو العلم الرياضي انتهى والحاصل ان جعل الحساب داخلا في العلم الاعلى وذكر حمل الشيخ على وجه [illegible]
واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشراق نظر الى التقسيم المذكور في صدر كتاب
الالهيات ولم ينظر الى التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة
التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع في ما وقع واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي
والالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود ولواحقه فانه داخل عند الاول
في الالهي اذ لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية اما ان تكون
امورا لا يتعلق وجودا وحدودا بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يتعلق فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى
كذات الباري تعالى والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب
والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط كثير منها المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار
وهو فنان فن المعارف وفن الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الوجود المطلق
من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب تعلقه بالمادة فلا يخ اما ان يمكن الحال من تجريده عنها او لا يمكن

وكونه موجودا الى خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث
والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فهي تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي
والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك
هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني الحساب
من جهة ما هي متحركة او ساكنة اي الاول الذي من جهة استعداد الحركة والسكون او من جهة صحة الحركة والسكون لان اثبات الحركة
والسكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة وقولهم الارض ساكنة في الوسط وشي من افراد الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع الا اشارة قد جرت في كتاب البرهان هذه الاشارة
قد جرت في الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من المجلد الاول الذي في المنطق حيث قال
ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع اعم منهما
فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان ما ليس مبدأ الوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ الجميع الموجود
المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون نفسه موضوعا لعلم لانه يبحث عن نسبته الى كل موجود
ولا هو موضوع للعلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان مبادي
العلوم ما ليس بيّنا بنفسه فيجب ان يتضح في علم [illegible] واعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي
سائر العلوم تتضح في هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم تبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت
الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا هو موجود فاذا انتهى الى الفلسفة الاولى بان وجود المقدم فتبرهن الى المبدأ
كالدائرة موجودة ثم [illegible] بتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن على غيره [illegible] انتهى كلامه
وذلك لان في سائر العلوم قد كان يكون كل شيء هو موضوع له اعم لان لكل واحد من الصناعات وخصوصا
النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا تبرهن هي
واما لجلالة شانها عن ان يبرهن عليها واما لانها يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم على علم
دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض
الذاتية لها كالمقادير في الهندسة والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح
ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه
وهي المشكوك فيها اولا المبحوث عنها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات
عليها البرهان والغرض فيما عليه البرهان الاعراض الذاتية لان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها
افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف سائر العلوم فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فرضها
على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك التصديق بوجود موضوعها اذ موضوعات سائر العلوم انما تبين وجودها
في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما انها علم بافضل المعلومات لان المعلوم بها
هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده المرسلون وقضاؤه وقدره وكتبه ولوحه وقلمه والعلوم

في سائر العلوم ليس الا اعراضا كيفيات وكميات وحركات واستحالات وما يجري مجراها واما علم الذي فضيلة العلم [illegible]
او برهانه ولاانه او غيا ته غاية وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع فلما علمت واما الدلائل فلا وقعها واحكامها [illegible]
المستعملة في هذا العلم لان مقدماتها ضروريات ازلية دائمة فهي المعطية للكم الدائم من غير تقييد بما دام الوصف او ما دام [illegible]
او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلان غاية ولا ثمرة لعلم اوجسامه فوق الذي يصير به العقل الهيولاني عقلا بالفعل [illegible]
النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين والذي يصير النفس الادمية عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس
وان الحكمة المطلقة هذا العلم علم حق مطلق عن الافتقار الى غيره والمتعلق بما سواه وسائر العلوم منزلة العبيد والخدام [illegible]
لان موضوعاتها انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في المقول ومقدمات براهينها انما برهن عليها
في هذا العلم او ببرهن ما يعرف ما عليها فيه فكما ان موضوعات هذا العلم مبادي لموضوعات سائر العلوم فكذا مسائل [illegible]
مبادي لمسائل سائر العلوم فجميع العلماء من حيث هم علماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهي لانهم يحتاجون اليه في اخذ مبادي
علومهم واثبات موضوعاتهم   لان العلوم اما خلقية او سياسية فهذان العلمان من الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات
التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلاثة لانها اما الذي يتعلق بتقييم الاراء التي ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية [illegible]
ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما الذي يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير المنزل
واما الذي يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفيته ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلم [illegible]
يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والاخوة والاولى ويسمى علم الاخلاق والاسمع
او درج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في السياسة سواء كانت مدينة عامية او منزلية خاصة والاهم [illegible]
في الذي المنظور اليه فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور اليه فيه المعاملة
مع النفس واصلاح الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية   واما منطقية ويسمى العلوم الحكمية [illegible]
عن هذه قطع من هذا الكلام لان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة النظرية او من الالة وليس من اقسام الحكمة
العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين ولئن كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الادراك والعلم بل الالة
في الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم الة وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كالالة الملازمة [illegible]
بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عملية فالمنطق يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق
العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال
والافعال التي نقدر تنا واختيارنا من حيث هي كذلك موضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست [illegible]
وجهيا منا ومن رام اوخاله في العمليات فعليه ان يعتبر منشاء تقسيم العلم الى العلمي والعملي وتعريف القسمين بما يكون
باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم ورأي والحكمة العملية ما غايتها حصول
عمل او كيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء
للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعليم والتوليف باعتبار الاجزاء اولى منهما باعتبار الخارج
ولكثير منها بحث عن اثبات الالة لما يحده وفيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الالة [illegible]

وانه لا بد لنا ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل وكجاب [illegible]
الالة تحت وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدء الحركة عن متناهي قوة الفاعلة
ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدء الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده لغاية
في نفسه بل وجوده للحركة والمحرك من حيث هو متحرك فاثبات هذا المطلوب من ذلك ولئن لزمه بالعرض من جهة ان وجوده لاي
لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من الذي سنذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس
مطلوبه بشيء من العلوم الا هذا العلم   ولا يجوز ان يكون ذلك قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز
ان يكون المطلوب او المبحوث عنه في سائر العلوم هو اثبات الالة والغرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع [illegible]
اليه بقوله وانت تتوقف هذا باونة تامل لا يهول كثرة علمك ويجري ان المط في كل علم اثبات العرض الذاتي
لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او
عرض ذاتي له او لنوع منه على وجه يعرف في مقامه وان يقوم موضوع العلم يجب ان يثبت وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا
في ذلك العلم وان ما هو المبدء لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي ولا العرض ليصح ان يكون موضوعا
لعلم جزئي فلا يتخصص نسبته الى كل موجود وتبين ما في هذه الاصول عرف ان اثبات الالة ليس مطلوبا الا في هذا العلم
او يتبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات   فيه اشارة الى ان المبدء الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب
العلم الطبيعي لانه ليس نظرا فيما يجب ان يكون العلم به جزؤا من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انها مبدء حركة
جزء من العلم الطبيعي واما المفارقات فيحث عنها من حيث هي مفارقة الذات فانه متعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات
كذلك المبدء مبدء لجميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو فانه يتعلق
بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان العلم عموم الموجود
والواحد لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزؤا من علمه لانها ليست ذاتية لهما من احد وجهي الاثنين المذكورين في كتاب
البرهان ولا العام لوجه في حد الخاص كل جنس لا يكون العلم الجزئية اجزاءه واما كيف يكون سائر العلوم تحت العلم
الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كونه علم جزء العلم وكونه تحته ولان الموضوع
الاعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولا جزؤا له   كان غرضه ان الطبيعيات الاولى [illegible]
ما ذكرناه كما مر لانه ان اطلاق اثبات المطالب النوعية عن علم في ذلك العلم منضبط اوائل العلوم وحولها فيه حل
بعض العلوم في بعض وتخليط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات المعقلة على السماء والعالم الطبيعي
واثبات نفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه   كلها راجعتها
الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت لما بعد المضاف من افراد المضاف اليه كلها ثم ذكر خالق كل شيء والا على
كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع الافلاك   الا واحد منها وهو العاقل للكل
والكلام يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من السابق انفا وفي بعض النسخ لا وجه منها الى السبب الاول بخصوصه
كالامر او اي وجه من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب المقصود بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره

ليست من العوارض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب الاولى مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل ولئن سلم انه يمكن من احوال الاسباب
بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب
كالمعلولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت انه يجب ان محمولات المسائل يجب ان يكون من العوارض المختصة الذاتية للموضوع
والا فقيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من العوارض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجود مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فان البحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث
فيها عن احوال الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي ثم من البين الواضح ان هذا الامر انما هو ثاني الوجوه
لان موضوع هذا العلم ليس هو الاسباب القصوى وتقرير على وجهين لان المراد بهذه الامور كلها اما الاسباب القصوى
واما مثل الكلية والجزئية ونظائرهما فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلمة في العلم الذي يبحث عن احوال الخاصة
وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من العوارض الخاصة
لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرها فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا لها
وعلى الثاني نقول من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقدم والحادث والواحد والكثير
وغيرها من الامور التي هي للاسباب وغيرها هي في انفسها من حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد ان يبحث عنها
في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم ليس من العلوم ما يقع فيه البحث عن هذه الامور
على وجه العموم الا هذا العلم فينكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استئناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فكيف البحث على هذا الوجه لغوا وجنبيا في هذا العلم
والحق ان العلم بالاسباب المطلقة انما هو اثبات الوجود وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى
بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها واثباتها على الاطلاق وهو متوقف على ثبوت ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود
باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية
بين الشيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك بالحس من الحواس في باب العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين
وهي لا توجب العلاقة الذاتية اذا كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير لعلقية واما حكم النفس بكون بعض الامور سببا
لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الآخر في طرق التجربيات
فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا تكون اتفاقية بل لها سببية فيتوقف
اثبات هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة
ثابتة بين الاشياء قبل اثبات هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هو امر مشهور وليس كل مشهور
حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذا كون بعض الموجودات اسبابا مطلقة اي فاعلا او غاية او مادة على الاطلاق
لا يثبت الا بالبرهان وموضع اثباتها ليس الا هذا العلم الاعلى وكون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء
عن البرهان اذ كل ما يكون غير بين بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح او لا فهو عند الحكيم محتاج الى البرهان اذ لا تعويل الا
عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله صلى الله عليه وآله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقوله ومن يدع مع الله الها آخر

لا برهان له الا ترى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك برهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين
من المثلث فهما معا اطول من الثالث فتبين ايضا انه ليس البحث عنها بريد ابطال شق من الاحتمالات
الاربعة المذكورة اولا في فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو
ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد تبين مما ذكر في الشق الاول لانه كما ان البحث عن احوال
الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب مطلقة يتوقف على اثبات وجودها لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث
عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصياتها يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص
لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع
فلفظة يبين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الامر كما توهمه بعض المعاصرين ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل ما هو
ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات في الذكر اولا لست اقول
جملة وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي وكذا بين الفرق
بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل جملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي ولذلك لم يكن
كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئه بل ربما
يكون الامر فيه بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه باعتبار قد ثبت
وهو انه لا يكون للكلي اعتبار صفة بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات او لا لكون الكلي جنسا او نوعا فان كان
الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها
ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه في الكلي هو كونه جنسا وانما المقدم
تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه واما ان يكون
النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب القصوى
وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في السياق لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد ورد في البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصوصا استعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم ولم يكن من جهة ما هو موجود لبحث عن الجسم الطبيعي من
هذه الجهات الثلاثة اعني الوجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى
لا في العلم الطبيعي والعلم الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات ماهيته في عمال العلم
الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى
الذي موضوعه الموجود بما هو موجود ولانه من اقسام الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية
وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته وكذا البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده
او ماهيته وجوده فعند ذلك يصح لان الصغير موضوعا في الصناعة الفوق فاتحته وصاحب تلك الصناعة من يدان صنف
الذي قد تم صنعة العلمي فيقع هذا الصانع الاول في صنعة المختص وهو بحث الصنع الاول لان هذا انما الحق

ذو ذلك المقومات   والعلوم التي تحت العلم الطبيعي آه علوم الطبيعيين بعضها اصول من فوق وبعضها فروع تحت والاصول
ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة
والحكمة في صنعها وتنضيدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتولد
وكيفية التلطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها وحيوتها واستبقاء الانواع على فساد
الاشخاص بالحركة السماوية بين الميلين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد
والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الآثار العلوية والخامس يبحث فيه عن احوال
المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان
والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من
الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابها
وعلاماتها من حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب
واشكالها ووقوعها في البروج على الحوادث في العالم وهو علم تخميني ومنها الفراسة وفيه الاستدلال من الخَلق الى الخُلق
ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات ليحصل فعل غريب
في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها
علم الكيمياء وهو معرفة ان تسلب من بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر
ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجسام   وكذلك المنطقيات اي وكذلك العلوم الباحثة عن المنطقية في ان
موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل يشير الى كونه ولذا موضوعها بحث في علم فوقها   واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدار مجرد آه قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة ويتحقق منه ان الاربعة باعتبار انقسام موضوعه
اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدار مجرد في الذهن اشارة الى موضوع الهندسة وقوله واما مقدار
ماخوذ في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله واما عدد مجرد عن المادة اشارة الى موضوع
الحساب وقوله واما عدد في مادة اشارة الى موضوع الموسيقى   ولم يكن ايضا ذلك البحث منتهيا آه
قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظائف العلم الاعلى فالبحث عن كون الشيء مقدارا
او عددا مجردا او ماديا وكذا عن كون الخط والسطح والجسم مقدارا متصلا وكون الخمسة والستة عددا او كما وعن
كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث في العلم الادنى عن الاحوال
العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها   والعلوم التي تحت الرياضيات آه الاقسام
الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة
علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل
المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس
المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه   ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود ولما يتبين ان موضوعات

سائر العلوم وموضوعاتها الذي ليس له بحث عن وجودها او وجود وثباتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا يبحث
عن وجودها في علم اخر لتبيين ان موضوعها او اوله هو الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا
سر وعاء في منهج اخر في تحسين موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة
اثبات موضوعات سائر العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها
جميعا انما يثبت في علم آخر هو فوقها ويتم بيان هذا غاية الظهور بان وجود تلك الموضوعات الكلية لابد ان يكون
مطالب في علم هو فوق سائر العلوم واما هذا المنهج ففي بيان ان هيهنا امورا لا بد من اثبات وجودها وماهيتها ولا يقع
بيان وجودها وماهياتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لابد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك
الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق   او في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة
بمعنى الذي هو امر بالفعل يصح ان يعقل وهي قسمان قسم لا يفتقر قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر فيه الى مادة
جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر قوام وجوده الى مادة عقلية كالعلوم الصورية والمنضد بعقله كالكان فانها امور
زائدة على ذوات النفس والنفس موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات
العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة   وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات آه اي ليس
يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة عن الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا تكون الا
عن المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الرياضية الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة
الا بحسب الذهن لان هذه الامور ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سيتبينه ولا يجوز
ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين اي الطبيعي والرياضي واما تمام ذكر الخلقي والمنطقي فيكون العلم بها منها لان
ذلك الاحتمال بعيد عن العقل   اما الجوهر فيتبين ان وجوده خلاصة تقرير هذا المنهج على نمط الطبيعي مثل ان يبحث
هذه المذكورات من حيث وجودها وماهيتها بحث عن الامور التي لا تفتقر في وجودها وتحصلها الى مادة جسمانية وكل بحث
عن مثل هذه الامور يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية فتلك
الابحاث عن الالهي وموضوعها خارج عن موضوعات سائر العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها واما الصغرى
فهو قوله اما الجوهر آه   بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد اليه فالبحث عن الجوهر
على كلا الوجهين قد وقع في العلم الالهي اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات
منه وقوله والا لما كان جوهر الا المحسوسات بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين   واما المقدار فلفظه اسم
مشترك آه لفظ المقدار كلفظ المتصل والمعنى الذي ليس مضافا يطلق بالاشتراك اللفظي عند الشيخ على معنيين
احدهما انه مقوله الجوهر وهو صورة الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي على الاطلاق وثانيهما انه باب الاعراض وهو معنى صفة
مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والمتصل الكمي فهو رابع مع الزمان واما الاشتراك فهو يذكر ان المعنى
الاول من المقدار لكن يطلق المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويحمل على بعض افراد الكم المقدار جوهرا وبعضها
عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقدار هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط   وقد عرفت الفرق بينهما وذكرها للفرق

في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثامن المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لان من شانه ان يفرض فيه ابعاد بحيث يمكن ان يفرض
فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حدة واحدة مشتركة نقاطعها على قوائم وهذه صورته الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان
بان احدهما يقبل احد الابعاد او اثنين منها او ثلثتها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل
الابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما يقبل من الابعاد على ما ذكر هو من حيث يتقدر سواء كان التقدير لا بعينه البتة
لتشكله او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا تزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي
صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعنى الوضعي للتقدير في الابعاد الثلثة لقدر المحدود او غير محدود فهو الوضعي
الذي من باب الكم انتهى   فانه مبدء الوجود واجب لم الطبيعة آه اعلم ان لهذا المعنى اربعة اقسام المبدئية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية شريك لا نها شريكة فاعل الهيولى وهي علة صورية
للجسم بما هو جسم ومقومة لهيئته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى
صورها النوعية مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام
بشيء من المواد والمحسوسات كيف وقد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كالشرائط
اليه   فان الشكل انما عارض لازم للمادة آه مطلق الشكل وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من لوازم المادة
وانما ثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة وهي هي بعينها كما اذا تشكلت الشمعة
الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان محقق عرضية الاشياء هو جواز تبدل الخاص
مع بقاء هوية المحل فبتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت
عرضية المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس فهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما توجب
تبدل الاخر الا يرى ان الجسم الكري اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان ولا لا نقول كان التساوي
بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في قوة المساوية وما غير موجود بعد وانما المساوية في المقدار من الاجسام
هي ما كانت على شكل واحد   وليس هو بحيث الله آه اي كان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول
بحثا عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثاني بحث عن مثل
تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجود الاشياء وماهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر   فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط فانه خارج عن المحسوسات الا انه لعدم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر آه يكون
داخلا في الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات سائر العلوم انما يبحث عن انيتها وماهيتها في علم اخر هو العلم
الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات
المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل
ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود موضوع العلم لا يقع في ذلك العلم كما مر ان
ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم
غير هذه العلوم وليس الا العلم الاعلى   فتبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي آه لما ثبت ان البحث قد يقع

عن الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصورة الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار والعدد
وبعضها مقولات اخر كموضوعات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظهر ان البحث
عن هذه الامور على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول ما ليس بمفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم
ايضا انه ليس لكل واحد من هذه الابحاث موضوع اخر غير ما ذكر وعلم اخر فالحال ان كلها مما يقع في علم واحد لموضوع
واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي يتناول تلك الاشياء من حيث وجودها ومهياتها واحوالها وانحاء
وجوداتها اوليه منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود
وانما قيد العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام واللاممتنع واللامعدوم
فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات كما مر
وكذلك قد يوجد ايضا امور آه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق
ان المبحوث عنه المذكور فيما كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض
وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها
وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تحددها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين سائر الاعراض
ان وجودات سائر الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها
وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفس وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود
الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا مهية له   وهي
مشتركة في العلوم آه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها
من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل لا يقع الا استطرادا لبيان بعض المقاصد او غير
ان هذه الامور ليست مما يستغني عن معرفتها وبيان وجودها حتى يكف البحث عنها كشي من العلوم [illegible] البحث عن وجودها
وحدودها ثم لا يتكفل شي من العلوم الجزئية للبحث عنها عن الحيثية المذكورة بل [illegible] عنها من حيث
وجودها وحدودها ما من علم من العلوم الجزئية يتكفل بشيء من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات كل علم يجب
ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شي من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا يمكن ان موضوعاتها
من تلك الجهة اما اعلاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق ماهيتها اعم العلوم واعلاها   وليست من الامور
التي تتميز وجودها الا وجود الصفات للذوات الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات
الفاسدة والمعنى اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات التي لها الحقائق الموجودة بوجودات
مختصة حتى لا يفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها ان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث
عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا
هذا الوهم هو كون هذه الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات
فيتوهم انها عين تلك الذوات وعدم الفرق بينها وبين سائر الاعراض في وجود موضوعاتها خارجا وذهنا وجودا

عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غير مانع في الذهن لان ماهيتها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبّر عن الحكم
بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها لها كونها من الوجه [illegible] وجود الذات
في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان لا يلتبس بعرض هو لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذات ولا الغنى
عن الصفات التي تكون لكل شيء أه اي البحث والاواحد منهما من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام
ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا بالعلم عن الجهة المذكورة ولا يجوز
ان يخصص بقوله ليكون موضوع البحث عنها من المقولة كما يوهمه الغير ولا يكفي ان يكون من عوارض اي عرض
عوارض مخصوصة بشيء والا فهي من العوارض كالمنشأ كثيرة خاصة لكن لا يعلم وجه الاختصاص الا بالمبني عن الموجودات
من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون من الاعراض الخاصة بالوجود المطلق ومن الاعراض العامة اما والمطلق في العموم كما علمت ليس
الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات ولانه غني عن التقسيم [illegible]
آه هذا التوجيه على ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا غايته [illegible] جميع الموجودات محقق
الذات غنيا عن تقدم ماهيته وانيته ولا يحتمل هذه الاوصاف الثلثة شيء من المعاني الا الوجود بما هو موجود فان غيره
من المفهومات اما الذي لا يوجد اصلا ولا يعم لجميع الموجودات او يكون اعم من الموجودات وغيره فلا يكون تلك
الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود أه كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف
لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك
كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتأخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض [illegible]
لشيء يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ونحو ذلك
هو التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون
لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها
عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه وبعض هذه الامور هي لها كالانواع أه قد علمت ان فصول الجنس والانواع
بحسب القسمة الاولية من عوارضه الذاتية الا ان الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي لها كالانواع ولم يقل
انها انواع له لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده لان هذه
المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية للشيء ولا ذا
ماهية ولا له صورة في الذهن يطابقه حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرها من المعقولات الثانية بل هو من الانيات الخارجية
لكنه لشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده المتخالفة الحقائق ولما كانت قسمة الامور [illegible] قسمة اولية
يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان
وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور من الاعراض الغريبة
للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله وبعض هذه كالعوارض
أه كون هذه الامور كالعوارض للوجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع

[illegible]

ذلك لنسبة [illegible] العالية عن [illegible] الطبيعة الموجود بما هو موجود [illegible] الانواع

عن م

مما يصدق عليه الموجود والتنزه عن ذلك صعوبة اما كونها كالعوارض فلانها عوارض فلا يبقى من انها ليست من العوارض الخارجية لكنها اشياء
كالسواد والحركة وغيرهما ولا من الاعراض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انها عوارض الماهيات الموصوفة بها بضرب
من التجليل في الاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود والاكالانواع له فلانها ليست كالامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر
والاعراض القارة ولهذا ليست منحصرة في شيء من المقولات ولا الماهيات بالذات بل بالعرض وتحقيق الامر فيهما يحتاج
الى مقام اوسع من هذا المقام ولقائل ان يقول آه منشأ هذه الشبهة انما الخلط بين الطبيعة من حيث هي والفرد او الخلط
بين الطبيعة من حيث هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة من حيث هي
ذا مبدأ ولا ايضا يلزم ان يكون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة لعدم الواحد منه على نفسه فان من شرط التناقض وحدة الموضوع
ووحدة الحدود ولا بالعدم والجواب عن هذا النظر في المبادي آه هذا هو الجواب الحق المتين على القوانين الدقيقة والبحث
اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الوجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض الكاف
تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا في ضمن افتقاره الى مبدأ
ولكن الموجود المطلق مبدأ او ذو مبدأ ولئن كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الكلامين مما يستغنى عنه
واما كونها من العوارض المختصة به لان العوارض العامة له فلانه ليس مخصوصا بامر من الوجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ او عليا او
غائيا او ماديا او صوريا لموجود اوليا وليس بتوسط للموجود المطلق فيكون كونه ما له مبادي من العوارض العامة له واما كونها
من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط امر اخص فان كون الوجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق
لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض
ذاتي له والبحث عنه متعلق بالعلم الناظر في احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للوجود المطلق المطلوبة
في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الالهي ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله آه هذا جواب اخر عن ذلك السؤال
مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادي وبين كون الموجود المطلق
من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادي وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الالهي
انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد انما يكون بحثا
عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الوجود المطلق موضوعا للعلم الباحث فيه كون المبادي
من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الوجود كلها او بعضها من عوارضه
فكذلك مبادي الوجود كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي
حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن
مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم هي مبادي الموضوع اي مباديه من حيث هي
لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية له لانه بسيط ولو كان
مبدأ الوجود كله لكان مبدأ لنفسه هذا اذا كان المبدأ واحدا بالعدد ومن ثم تعلم ان المبحوث عنه في العلم الالهي
من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان لكل موجود مبدأ لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدأ لنفسه وكل ما [illegible]

لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ وا[illegible] عليا لنفسه ولا كون المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ

صح

وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال وهو بعيد واثبات واجب الوجود من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور على العدد الكثير
الموجودات في الممكنات لزم الدور او تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد وما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد والتحقق
ايجاد وما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه اخر ليس للوجود المطلق من حيث هو
موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول
انه على التقدير المذكور يلزم الحصر لا الدور واقول ان الدور الذي يستلزمه الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل
هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون الشيء الواحد بعينه سابقا على نفسه واما الشيء
الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيلان فيه اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي
الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع تكون وحدته وحدة بالنوع لا بالعدد الا ترى
ان ذلك ان الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وكذلك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاج
ليس بدور الا في اللفظ وكذا قوله ليس الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه بل يتوقف
نوعه حيوان بعينه على [illegible] لاختلاف الكيفية فكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
ان اراد به ان لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح لكنه غير ملزوم لما ادعى فرض ان كل موجود له مبدأ او الزم من
عدم الوجوب بلا عن ذلك وان اراد ان ليس الموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له
ولا ماهية له علة والمنقسم يصدق على كل قسم فالوجود المطلق يصدق على الوجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا اسم
اي تقييد الاطلاق او العموم كما لا يخفى بل الوجود وكلما لا مبدأ له قد علمت ما فيه فلا حاجة الا ان تقيده وكان
الكلام المستدل المذكور ماخوذ من هنا ان المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود وقد علمت انه
لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ لبعض الوجود مبدأ للموجود المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه
موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم بحثا عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه بحث عن مبادي الموجود مطلقا
وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الوجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ لم يكن موجود
معلول انما الممتنع عن كونه مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا كما ان العلوم الجزئية اه
هذا امثال عنده فان البحث قد يقع عن مبادي لبعض افراد الموضوع لا عن المبادي المشتركة لجميع افراده ومثال عنده الا ان
البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة
من موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد كقولنا كل حيوان
يتولد اما عن مثله او عن غير مثله وكل حيوان له مبدأ محرك ارادية وذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن
جزءا او لا مبدأ للمطلق الحيوان من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم
الذي يبحث عن احواله ويلزم هذا العلم انقسم ضرورة الى اجزاء العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو
وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي يقتدر بها الانسان على استخراج كل مسئلة ترد عليه من غير تجشم
وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقي او طبيب او غير ذلك وقد يراد به مجموع المسائل المدونة فيه

او نفس تلك المسائل المدونة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى
الثاني كنسبة المجمل الى المفصل كالمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وليس ههنا
موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثاني اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي يحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها
هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم
لا لانها موجود متحرك فقط او ساكن فقط يعني لو تخصص الى الاول لكونه سبب اول لكل متحرك او ساكن فقط [illegible]
عنه بهذا الاعتبار الطبيعيات او تعليميات في [illegible] كونه من اجزاء العلم الالهي وفي بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو داخل
ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود وهو كما يبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية
والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض للموجود باي وجه يصح وفي اي مرتبة [illegible] ومنها ما يبحث
عن مبادي العلوم الجزئية مبادي العلوم الخاصة التصورية كتصور الموضوع وافراده وبعضها التصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وكونه
موضوعا وبالبعض المسائل التي يتوقف عليها البراهين الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء
الكلية وماهياتها واثبات وجوداتها واثباتها بالبراهين وكان من جملتها مبادي العلوم الجزئية التصورية والتصديقية فيقع البحث
لا محالة عن تلك المبادي ايضا فتكون تلك المبادي من جملة المسائل المطلوبة في هذا العلم ولان مبادي كل علم جزئي اه
وامثال التي ذكرناه هو ان ما اخذه من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص من هذا العلم لكان البحث عن مباديه فيه من جملة
مسائل هذا العلم فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اه يريد به بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه
يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال
للموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم من مسائل هذا العلم فبين ذلك وكشف عن وجه الاشكال
بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون الموضوع الاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك اذا كانت
القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات وقد علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع بعيدا انه
ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة فانه ليس بماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة
الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس
وساير الانواع قسمة اولية والاقسام ليست الا انفسها ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب
وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساويا وفي بعضها اخص
ما يخرج من القسمة الاولى وكانت القسمة في الاقسام الاخيرة ايضا [illegible] كالاول وبالجملة جميع العوارض التي تلحق
كونه من الاحوال الذاتية للموضوع فاذن يقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للوجود المطلق ومن جملة
اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم
الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص او التخصيصات والتعينات التي لا تكون بعده
تخصيص اما ان افاد ان الجسم القابل للحركة والسكون فانه من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود وكيف يعرض

موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم بعد بحسبه في اخص خصوصياته الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير مخصوصا او طبيعيا
او تعليميا لا يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا يبحث عنه في هذا العلم الا على وجه التعدد كالكم المطلق فانه من عوارض
الموجود من جهة انقسامه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم او للموجود كون الاقسام الاولية له تحته
منه اخص خصوصها من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كتقسيم الوجود المطلق الى الكم متصل وغيره بل الى المقدار
وغيره بل الى الجسم التعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام
الاولية للموجود ومن العوارض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا او كذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما
متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق بجعل واحد وموجود بوجود واحد فاذا كان
فيما اخص قسم هو موضوع علم جزئي لكن لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل
قد يكون وقد لا يكون فيقع كل من الوجهين او الجملة في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي قسيمه له
صاحب هذا العلم وهو يأخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه و
حد مهيته والا لكان من جملة الحكمة صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل ومهيته
لصار من هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا ولذلك في وجه ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية
فيأخذه صاحب علم الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فيأخذه صاحب علم الميزان
وما قيل ان ذلك التخصيص مستبعد او قوله كالمبدأ انه علة لتغير عليه وقوله فيبحث عنه حتى المبدأ انه يبحث هذا العلم عن وجود
قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا اوضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته
او امكان وجوده في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود العام منه الذي كالمبدأ او عن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون
داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث عن جنبة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي
وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها اخص من موضوع العلم الرياضي فيكون اذن مسائل
هذا العلم اعني المباحث المورودة في هذا العلم اصنافا كثيرة لكنها مندرجة في جنس عام مع ان البحث عن اسباب الوجود منها
فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة الاولى
والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبائع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها التي هي غايات
حركاتها فان جميع هذه مسائل يبحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل
والتمام والنقص والقدرة والعجز والمعدوم والعادم والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة الى انها
باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارض فيه ومعروض بين شيئين والحق ان كونها
من العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زائدة
على المهيات خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية
اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي
بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن بعضها ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو

لكن مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا والى اي وجود وكيفيتها من مسائل هذا العلم وعارضة لها فان
الفلسفة عن مسئلة رتبة فيها ولم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى البعض مع
مسائل هذا العلم او بان الاشياء هي وجود وانها مهيات لها فالبحث عن المهية وانواعها ليس الا بحثا على وجه
التفصيل وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور اه ذكر في وجه تسمية هذا العلم بالاولية لان العلوم بما لها الاولية
على كل شيء وهما بالوجود والبعض فالاول كرجحان الوجود فان وجوده اول الوجودات والثاني كالوجود فان
معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء اليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق من كل معنى
والمراد لكن لتوقف شيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يقال في وجه التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على سائر
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذا العلم وهذا الوجه اوضح لا يثبت تقدمه من حيث كونه علما
لا من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الاول وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع بالوجه
الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم وهذا انما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلان
الحكمة فضيلة على سائر العلوم وكذا المعلومات بما هي معلومات على غيرها من المعلومات لانها افضل كلية دائمة لكن هذا العلم
من الافضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما تكون في اليقينيات الدائمة البرهانية التي
براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللمّ الدائم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه افضل المعلومات
فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي هو مبدأ
وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب ولو صار العلم الالهي اه اعلم ان لموضوعات العلوم كلها
حدود مشخصة كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا تفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل
لجميع مباحث هذا العلم فان وقع ان من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها
كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير
والمتقدم والمتأخر وغير ذلك توجد وهي مفارقات عن المادة هذا ثم انه ولئن كان بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو
قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه بمعنى ذاتا وحدا ووجودا لكن
لا يخلو فرق ما يبحث في هذا العلم عن جنبة المفارقة عن المادة فيبحث عن تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل فقال
بل الامور المبحوث عنها فيه على اقسام اربعة هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب تعلقها بالمادة واحد
الاقسام امور شديدة البراءة عن المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور تخالط المادة ولكن مخالطة السبب
للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتقدم للمتأخر عنه لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها
ان توجد بعضها الكمية وبعضها التعليمية وبعضها الطبيعية فهي اذا خالطت المادة مفتقرة اليها لكن ذلك الافتقار اليها
من حيث طبائعها المشتركة ولا من حيث وجودها المطلق بل من حيث خصوصية بعض افرادها ونحو وجودها الطبيعي
فهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة مهية ووجودا ومشتركة في انه يبحث عنها على وجه
الذاتية وتسمى مهالا ولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود والطبيعة الكون كالحركة والسكون

والاجتماع والافتراق وغيره ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من حيث احوالها
العامة لكونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الا وصاف اذ ما يبحث [illegible] الاولى جهة الالهية فلان الالهي ان
مثلا ولما كان امرا طبيعيا لكنه يتصف باوصاف بعضها الهية لكونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها تعليمية
لكونه طويلا او مستقيما او غليظا او نحو ذلك وبعضها طبيعية لكونه اسود او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع
البحث عنه من الجهات التي تجري مجرى القسم الاول كان البحث عنه من العلم الالهي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي
تجري مجرى القسم الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات تجري مجرى القسم الثالث
كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث ان له رابطة وجودية ونسبة ربوبية
ولذا قال له ما في السماوات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات مستقلة [illegible]
الوجود والانفع التعلق لها الى المادة من حيث تقالضها واعدامها [illegible] انفعالاتها [illegible]
ولاجل ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من مسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قواعده وعلوم
قواعده واحكامه وكما تمكنا بفضل الله هذا المسلك واوردنا كثيرا من مسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا الكبير
بالاسفار الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا الفن [illegible] فيها الحكمي الالهي [illegible]
عنها ليس من جهة وجودها المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة
وكذلك العلوم الرياضية آه موضوع علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات
ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث عن امور يحتاج المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب
ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه نظرا تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من
جهة انها ذوات مقدار وذوات اعداد فاذا جاز ذلك ومع ان يكون الموضوع الطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان
النظر فيه من حيث الكمية فليجز ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي اذا كان النظر فيه من حيث الوجود والوحدة
والامكان وغير ذلك   فقد ظهر ولاح ان الغرض من هذا العلم اي الغرض فيه العلم بحقائق الموجودات
كما هي علما يقينيا وهو المطلوب في دعاء النبي صلى الله عليه وآله بقوله رب ارني الاشياء كما هي اذ المراد بالرؤية هنا هو المعنى
وهذا العلم يشارك الجدل والسفسطة من وجه وذلك الوجه هو ان موضوع النظر للجدلي والسوفسطائي
قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما يشير اليه وجه آخر هو كونها جميعا مما يبحث [illegible] وهو الصورة العقلية
المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذ غايته لدى الجمهور او الخصم الا فالجدلي من كانت مقدماته مشهورة او مسلمة
والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة   واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة آه واعلم ان بين الحكيم والجدلي
مخالفة بوجه آخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو
عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام   واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة آه قال
الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من المنطق وهو في فن المغالطات [illegible] فالفنان سوفسطائي
ومشاغبي فالسوفسطائي هو المترائي بالحكمة والمدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك

واما المشاغب

واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما يأتي في محاوراته بالقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة
هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك
لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان
كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب القول والثاني بحسب السمع   ربما يظن به انه حكيم آه قال في الفصل
المذكور ايضا وشبهه انه يمكن لبعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره ان يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه
في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد راينا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون
للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل ولم يمتنع كل الامتناع
عن الموقع والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة الافلاطونية هي الحكمة
السقراطية وان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة
وان كانت لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى في الحكمة العاجلة واما الآجلة
فلا آجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن
اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يحدث عن المغالطة التي تكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى
فصل في منفعة هذا العلم وترغيبه ذاته آه معرفة مفهوم المنفعة يتوقف على معرفة مفهوم الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره
كل احد ويتبجح به ويشتاقه وهو الوجود والحقيقة وتفاوت الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده اقوى
فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب وهو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم
كمال لشيء وما اورده بعض اجلة المتأخرين على هذا من النقض بالالم فانه شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن
ادراك المنافي والادراك صفة كمالية قد اجبنا عنه وحللنا عقده اشكاله بما يطول الكلام بذكره واما النفع والمنفعة
فهو عبارة عما يقع التأدي به الى الخير بسبب المؤدي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار والشر كالفرق بين النافع
والخير لان الاول وسيلة الى الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير
والمعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة ثم
ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس الى الاشياء فرب منفعة لشيء تكون مضرة لشيء آخر واما الخير والشر فلا يختلفان
بالمقايسة فالخير خير في نفسه والشر شر في نفسه ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم
والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا   اذا تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي ان
علم الادراك يحصل به ضرب من الكمال للنفس به تخرج النفس من حد القوة الى ضرب من العقل بالفعل وهو لا محالة كيفية
نفسانية وصورة كمالية ونور به ينكشف شيء من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر
والشعبذة وغيرها فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا نبحث عنها غالبا لان المشتغلين بها
ليس قصدهم في تحصيلها منتهيا الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى وان يكون في بعضها اعانة على تحصيل بعض [illegible]

الايصال الى الخير من الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما به نفع [illegible] صح

[illegible]

والمقصود معرفة ... المعلوم ... البيان

على مثاله

[illegible]

مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادئه بينة بالفعل او بينة بالحس والتجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما حقق
فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اولا آه لما ذكر الوجوه المشتملة اولا على الوجه العام ثم ذكر على الوجه الخاص الموافق للمقصود
ذكر عليها زيادة في التوضيح والتأكيد   ويجب ان يبتدئ في التعلم آه لما ذكر مرتبة هذا العلم حكم بانه
ينبغي ان يتقدم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على سائر العلوم
هذا التأخر من التعليم الا نوعين امر وعرض له ما اثر بل كسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون مرتبة
الوضعي على وفق الذاتي الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الا ان المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في كتاب
ولا يمكن الاحصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة ببعض المحسوسات والطبيعيات كاثبات
المبدأ الاول فانه لمن وقع من النظر في الامور المحسوسة تارة النظر في الحركة وانها موجودة ولا بد لكل متحرك من محرك حتى ينتهي
الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه ولا بد له من مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر
في النفس وانها قد تخرج من حد النقص في القوة الى حد الكمال بالفعل ولا بد من مخرج لها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا
من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية
فمع ذلك لهذا الطريق اثر الاستيثاق فيمن انتظر ما يجب فيما هذه الطرق كما ستقف عليه في الفصل السادس من المقالة
وكذا وحدانيته تعالى وبرائته عن صفات الكثرة والتغير وكذا في آنيته ومبدئيته للكل وسببيته الفعل اليه
بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي كيفية اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف
فالاشرف كل ذلك من غير نظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات والعلم الشريف كلامه اشارة الى الله
ثبت احديتها استحقاق هذا العلم للتقدم على سائر العلوم في المرتبة كما انه تقدمها بالذات وبالشرف وما بينها لتحقق
هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وما انتهى الا الاشارة الى جواب دفع الشك المذكور   الذي سلوكه
عن المبادي الى الثواني آه هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير
اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت الاشارة الى الاولين الى
الحكماء الناظرين في خلق السموات والارض المتدبرين في الآفاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الحق في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق
على ما سواه ولا بالغير فيه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فانه اذ
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على وحدانيته وسائر صفاته فهو البرهان على وحدانيته كما قال شهد الله
انه لا اله الا هو ثم يبرهنون بالنظر في صفاته ووحدانية ذاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان
على كل شيء على الترتيب العلى والمعلولي فبراهين هذا المسلك مأخوذة من مقدمات ضرورية والتمة على الاطلاق لانها
بحيث وقعت ما وما وحيث ذات ما   ولولا عجز النفوس لكان الاكتفاء بهذا السبيل على هذا المنهج عن سائر العلوم
في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات لانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها
ولوازم لوازمها واسبابها ومسبباتها ومراتبها وكذا الى ان ينتهي الى اللوازم والاحكام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها وعللها

اسبابها وعللها بما غير زماني على الوجه الكلي فيستنبطها النظار انه متى كان كذا كان كذا او اعلم انهم باستعمال الوجه الكلي المحرك الشريف
فاعلم من سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وتستنبط مبادئها ومبادئ تفصيلاتها والاحاطة بها الا اجمالا فقد احتيج في استيناف موضوع في
تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضها الذاتية واحوالها الخاصة
لا فرادها لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق الحق في موضوع جميع الاحوال المختصة بهذا الامر من الوجود
المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين بل يحتاج في موضوع سائر الاحوال التي هي عدا الاحوال الكلية
الى ملاحظة جميع الافراد ولذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخص تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث
عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يترك
الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع لعلمه اخص من الاخص لعجزه عن النظر في الاحوال الكلية العارضة على الوجه الكلي
الذي يرجع الا حال ذلك الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع الا حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض
العين تحت علم الطب وكعلم العالم والكرسي تحت علم المناظر   ونعني بالطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة
الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك
القوة هي الصورة النوعية في بعض الكتب اما البسيطة والمركبة وغير نامية وذوات النفوس من الاجسام لان الصورة النوعية
منوعها كما هو التحقيق تحفظ طبايعها ومنها مهية الشيء وجوهرية الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة وربما يستعملون
لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد وههنا لانها عبارة عن محموع الكثير
الحادث حدوثا ما زمانيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض   هي وما او ذاته
تابعة او مشتهاة على بعضه المراد   قال ومعنى بعد الطبيعة آه للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا امام
وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما
لان وجودنا مبتدئ من المحسوس فاذا تمت خلقتنا المحسوسة فاضت علينا من المبدأ الفياض انوار الحيوة وقوى النفس
المدركة للموهومات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس العاقلة
المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب الوجود لا ان يكون في
سلسلة العود الا غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدو من المبدأ الاول فلا جرم كان
علمه بالاشياء على نسق وجوده وما العلم بالشيء ليس الا وجوده لنا فكان وجود المحسوسات والمتخيلات لنا قبل وجود المعقولات
فلهذا سمي علمها بما بعد الطبيعة   فمنها لمن موضوعه غير مفارق آه لقائل ان يقول التي اقسام الاولية للمقدار اي الخط
والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجهولا مع المقدار بجميع احد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا في واحد منها كما هو شأن
الجنس مع الانواع البسيطة تحته فكيف جاز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في التوهم ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح
والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه الانواع البسيطة بل الحق لكل من هذه الاقسام امكان حتى يجعل غير الاعلام
مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك مما انشاء الله فلا وطاء لمن ذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار لمن
كان من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات وبحث عن احواله المهندسون هو ما شأنه ان يقبل [illegible]

الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها من انواع المقدار الا بعد تعلقه
بالمادة الطبيعية   وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات اه الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين بين
الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يمكن فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد متساويات
مطلقة لا يتعين فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والعرض والعمق فكلما يخالف بها جسم جسما ولا جسم هذا
قابل للنسبة من النسب كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاوتة
وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء المعاد الماسح
له بالقوة وهو القابل لان نسبته من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان يتطرق احوال المهندسين فان له
صورة وغير الكمية وتلك الصورة من حيث يصح لنا نفرض فيه ابعاد على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية من السطح
فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر فهو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذاك كنسبة الجسم الذي
من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط له معنيان احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة
المانية الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الكمية التي من باب الكم ولئن كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة انها
من التناهي والتحدد ولكن صورة الجسم اذا وجدت بكميتها او وجدت منها الكمية ماخوذة في الذهن تسمى الجسم التعليمي
واعجب من الشيخ حيث لم يذكر هذا الفرق كلا البتة وذكره في بحث المقدار البتة وذكره في انواع الكم ثلثة الفنها والحكم فيها والعلوم
المفارقة عن المادة من كل جهة دون المقدار الخ وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا بتجرد
النفس   فالشبهة فيه اكد اه اعلم ان القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون
قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او بالعدد ما على اساس ان
يكون لكن من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية الا يكون بحسب المعنى الاضافي
منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس
ولكن البيان المحقق اه قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حام حوله صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بين طبيعة العدد
مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يتعين فيها حد ومرتبة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم
لكونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك او لكونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا
او مضروبا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك فان الفرق حاصل بين العدد الذي من باب الكم
وهو موضوع التعليميات وبين الموضوع الذي هو مؤلف من الوحدات المطلقة متمايزة كانت اولا والاول
الذي هو مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست في ذواتها عدد
كمي مؤلف من تكرر احاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي يستعد لهذه النسب المذكورة لا توجد الا
في الماديات وهو من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها   فالحساب ليس نظرا في ذات العدد اه قد علمت
الفرق بينهما بوجه انق ودقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي

ولا

وكذا معنى السطح والخط ايضا فتأمل   في جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان يصدروا في صدر كل كتاب شرعوا فيه علما
من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون النظر فيها
عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر
اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف
المصنفين وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب
تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تأخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله ليطلب في كل باب
ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل عليها كلا او بعضا
اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود في هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل مقالة وهو
الغرض من القسمة وقد ذكر اكثرها من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع
لهذا العلم فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لانه بعينه هو العلم بالوحي والالهام انبيائهم
وانما اخذه الباقون عن الحكماء والاصول من هذا العلم مقتبس من مشكاة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم
بجميع ابوابه ومقاصده وافرازه على وجه التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس مورد ثام من الاقدمين متفرقة مسائل
متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ودونها ورتبها ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
فانتشر بعده في العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاواخر اشركنا في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم
فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والتركيب الى الجنس والنوع والفصل
والعرض الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة
بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان الذي يوثق به موصل الى الوقوف على الحق فهذه عمدة
انحاء التعليم   لئن تعرف حال النسبة التي والوجود اه هذه الحكاية ما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل
فانه ذكر فيه ان معناهما يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى المفهومات نسبة امر لازم عام وان مفهوم الوجود
العام الاثباتي غير الوجود الخاص لكل شيء الذي هو عين ماهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس جنسا للموجودات لانه مقول
عليها بالتقدم والتأخر لا بالتساوي وكذا احال العدم وان المعدوم لا يعاد   وحال الوجوب والوجود لغيره اه
اي تعرف حال الوجوب في الواجب وحال الامكان للممكن وحال الامتناع وذكر ان هذه المعاني الثلثة انما ترتسم في النفس ارتساما
اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور وذكر في الفصل الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن
خواص واجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ غيره من الموجودات وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك
معه لغيره وانه لا علاقة بغيره وان لا مكافئ له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ومن خواص الممكن
انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وانه ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة
وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل السابع لهذا الفصل وفي الذي يتلوه   وفي الحق والباطل ذكر هاهنا في الفصل الذي بعده المقالة
وذكر فيه الذات عن مبدأ المعاد في العلم وهو ان الايجاب والسلب لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت

السوفسطائی وتنبيه المتحير وذلك ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم الجزئية وفي حال الجوهر
ذكر واثبت ما هو وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه متقوم بالجوهر
وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين الموضوع والحال والصورة وذكر فيه اقسام الجوهر [illegible] في ان كون جوهرا اه اي ان كل ما لا يحتاج
الموضوع يعني الموجود في ان يكون جوهرا [illegible] لا يحتاج في ان يكون [illegible] ما
اوليه الا ذلك لكونه [illegible] وكذا اي اقسام اقسامه لكونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل في ان
نوعا من انواع شيء من هذه الامور الجسمية لكونه نفس فلك من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او
صورة شيء من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته وبالجملة كل ما يحتاج في وجوده الى [illegible] استعداد [illegible]
وكيفيته لاحقة غريبة عن الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود وقد علمت ان مجرد [illegible] عن الموضوع لا [illegible] في ان يكون
العارض من الاحوال الغريبة له فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالمبدأ اه اي انه موجود وانه باحوال الجسم
الطبيعي وانه [illegible] الاتصال الجوهري [illegible] وانه بسيطة وان الاستعداد [illegible] وذلك في الفصل
الثاني منه في المقالة الثانية وهل هو مفارق [illegible] الى الصورة وذلك في الفصل الثالث منها وذكر
فيه ابطال كون مبادي الاجسام اجساما غير منقسمة [illegible] على مادة [illegible] بالتخلخل
والحق انها [illegible] واثبات صور طبيعية غير الصورة الجسمية وان الجوهر الصوري كيف هو الاول
والمحدودات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية [illegible] لا يلزم منه دور مستحيل وبيان حد حقيقة كل منهما متميزا عن الآخر
مع كون كل منهما [illegible] بوجود الآخر فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة الوضعي اه ذكر في فصول المقالة
الثالثة اشارة الى احوال المقولات التسع التي ذكر [illegible] في اوائل المنطق [illegible] وجودها وعرضيتها
وابطال [illegible] القول بجوهريتها [illegible] وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان [illegible]
العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض ثم عطف على العدد وحقق ماهيته وعدد انواعه وبيان [illegible] ثم بين ان
التقابل بين الواحد والكثير من اي قسم من اقسام التقابل ثم اثبت كون الكيفيات [illegible] العلم الذي [illegible] من
جملة الكيفيات [illegible] عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها وعرضيتها ثم ذكر
[illegible] المضاف وحقق ماهيته وانها موجودة في الاعيان ودفع [illegible] ونعرف مراتب الجواهر
اشارة الى ما ذكره في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم والتأخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل
والقدرة والعجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها
والا لا مكانها موضوع [illegible] وان كل [illegible] مسبوق بمادة [illegible] الاواحق
في موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف التام والناقص والمكتفي وما فوق التمام
وعرف الكل والجميع والجزء ويلحق بهذا الموضوع ان نتعرف حال الكلي والجزئي اه اشارة الى المذكور في المقالة

الجنس على الطبيعة

فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية لحوق الكلية
للطبايع العامة والفرق بين الكل والكلي والجزء والجزئي وفي الثالث منها تعريف الجنس وذكر معانيه والفرق بين الجنس
والمادة وانه كيف يتصور الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس الطبيعي وفي الخامس
منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الفصل وتحقيقه والفرق بين الاشتقاق والمحمول منه ودفع الشكوك فيه وفي
السابع منها تعريف الحد ومناسبته مع المحدود وفي الثامن منها حال الحد واختلافه في الاشياء وانه لا يقبل الحد
زيادة على المحدود والفرق بين حدود المركبات وحدود البسائط وفي التاسع منها مناسبة اجزاء الحد للمحدود
وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون وقد يكون اجزاء الحد اكثر من اجزاء المحدود ولان الجوهر
لا يحتاج في كونه علة اه اشارة الى المذكور في المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاحوال اللازمة
لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا عن احوال الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
لكونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني
بين مذهب اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسمونه الجمهور من اهل
الكلام فاعلا وفي الثالث منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى العنصرية
والصورية والغائية وتمام كل منها وفي الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضروري
وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي يتقدم على سائر العلل والوجه الذي يتأخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة
الفكرية والتي بحسب القوة الخيالية التي هي العبث والجزاف وذكر انه مبادي الشر [illegible] الغاية جهة
الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا تذهب الى غير النهاية ثم الكلام
في التقدم والتأخر اه هذا وما يتلوه الى قوله فهذه ما يجري مجرى اللواحق للوجود بما هو موجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره
في المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة ونسبتها الى الموجود بما هو موجود ونسبة اللواحق
والاحوال [illegible] كان الامور المبحوث عنها المذكورة في المقالات السابقة عليها [illegible] نسبتها اليه نسبة الانواع والاصناف
[illegible] والامور التي يبحث عنها في المقالة الثالثة والسابعة هي من احوال الوجود بما هو واحد وهي احوال الوحدة [illegible] مقابلها
من الكثرة [illegible] ان الوحدة عنده [illegible] الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زائدة عليه وهي [illegible] باعتبار
من الوجود عنده وعلى التقديرين فالبحث عن احوال [illegible] يرجع الى البحث عن احوال الوجود بما هو موجود [illegible]
لان الموضوع في هذا العلم غير واحد ولان الواحد مساوق للموجود اه اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة
والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث عن احوال الواحد والكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة
الكم المتصل اليها واثبات عرضيته واقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل
من الاشكال وغيرها مما ذكره في المقالة الثالثة واما المذكور في السابعة ففي الفصل الاول منها ذكر لواحق الواحد
الهو هو [illegible] من التشابه والتساوي والتوافق [illegible] والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه لواحق
عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد [illegible]

فان هذه عارضة للكثير كما هو كثير وفي الثاني منها ابطل مذهب افلاطون ومن قبله في الصور المفارقة وفي الثالث ابطال القول
بالتعليميات المفارقة عن المادة   ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات آه اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة من
واثناسعة من اثبات المبدء الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات
ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته
للاشياء وكيفية صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية
قريبة لها وكيفية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه آخر واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية
قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادي العالية لبيان انها من المشوقات العقلية وكيفية ترتيب وجود العقول
والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدء الاول وحال تكون الكائنات من العلل الاولى واثبات العناية
الالهية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها في
المقالة التاسعة   ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة آه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر
في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدء والمعاد القول مجملا في حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية
واحوال النبوة وذكر في الثاني منها اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي صلى الله عليه وآله الى الله والمعاد
وذكر في الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا والآخرة وفي الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت ... النكاح
والسنن الكلية في ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات
والاخلاق والمعاملات وبه ختم كتاب الشفاء   بما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم
وابانة لان جهة الاكتساب بقول شارح او حجة   ولئن لم يكن التعريف الذي يحاول آه اعلم ان التعريف
على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض منه التنبيه
على الشيء وتعيينه بقصده واخطاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة للنفس ولئن كان ذلك الشيء حاضرا في النفس
فليس الا من تعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وعلى الوجه الاول غير جائز   ولو كان كل تصور يحتاج آه
اعلم انه يجب ان لا يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات
غير متناهية وهو التسلسل المطلق   واولى الاشياء بان تكون متصورة آه لما وجب انتهاء السلسلة الى
الا ما يكون اولي التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري
مجراه لكونه عامة فالوجود اولي التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا المقدار بل يجب
على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل
في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم
بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود
والعدم والسابق في التصور على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل انسان
بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى

بان يكون اوليا ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود وليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود
فبانه لو امكن تعريفه فذلك اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظاهر البطلان وهو كون الشيء معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ولئن كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود والواحد وجودات
وكان الفرد جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى نفسه ولئن لم تكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود
او لا تحدث فان لم تحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت كانت صفة الوجود فيكون ذلك المجموع
متقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارج وهو خلف واما التعريف بلوازمه الخارجية
فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف اخص
من الوجود ولانه عبارة عن وجود الوصف للشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث
وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله في الذهن
ومعنى الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر جلي
والشارع ههنا مكابر   ولذلك من حاول آه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا
ولك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا تبيين الشيء بما هو اخفى
او مساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود وعلى الوجود المطلق من حيث انه كل ما يصح ان يوصف به الوجود
يجب كونه او يصح ان يكون موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث
انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث
وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه   وهذا ان كان ولا بد آه مراده
انه لو سلم انهما قسمان ذاتيان للموجود ولا زمان له ما لا يخرج عنهما البتة فهما من اقسام الوجود والوجود اعرف منهما اذ كثيرا
ما يتصور الوجود مع الذهول عن معرفتهما   ثم صنع بما ذلك الا بعكس آه لما حقق الكلام ههنا اورد
بعض الناس على الشيخ من انا لا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى القياس ولم يتفكر ان الفاعل
ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وبايه
حاسة يقع ادراكها والعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد ما زعمه حيث قال واما كثيرا
فلا يؤدي الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر فاذا لم يمكن ادراك معلول السبب
والسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص
منه عند الحس ايضا كما عند العقل حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات   ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء آه لما فرغ
من بيان ان كلا من مفهومي الموجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف ولئن كان لكل منهما الفاظ مترادفة وجاوز بيان
انهما متغايران في المعنى ومتساويان في الصدق ليس احدهما اعم منها ولا من الآخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر
حقيقة هو بها ما هو الخ واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه الخ وحاصل ما علل به الاختلاف
بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء وفي هذا التفصيل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم الصحة

لم يتحقق حقيقة كذا الشيء او منع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا بان كثيرا [illegible] الوجود
لما امكن تصور حقيقة كذا موجودة كانه يتحقق الماهية المقترنة بالوجود لعدم وجوده واما التعليل في عدم صحة ان يتحقق حقيقة كذا الشيء
لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يتحقق ان يكون مجهولا البتة فالبديهيات التي هي مبادئ الاول صحيح [illegible]
غير مجهولة   وقضوا آه وذلك لان عمدة متمسكهم فيما ذهبوا اليه انا نخبر عن اشياء باحكام ثبوتية وثبوت الشيء للشيء
لا بد فيه من امر ثابت في الخارج واذ ليس بموجود فهو ثابت معدوم وان العلوم التي مثل هذه الموضوعات موجودات
ذهنية والاخبار اليها انما هو بالذات عن معقولات لمعقولات وكذا ان المعدوم بالذات في باب التصور ليس
الا الصورة الحاضرة عند العقل وما يحذاه في الخارج هو معدوم بالعرض فكذلك في باب التصديق لا يكون الحكم بالذات
الا بمقصور على متصور وان الخبر الاعم متصور بمتصور ويقع بالعرض على الخارج او بالخارج من جهة النسبة   بان هذا المعنى
يقع آه اي معنى القيامة مجموع معقول اخر وهو ان المعقول من الزمان المستقبل انه ظرف وقوع القيمة فيه وهو معنى الحكم
بوقوعها فيه معدوم في الخارج لكن بصورته معقد النفس فههنا معقولات ثلاثة المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل
ومن كون المعقول الاول في الوقت في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود   هو الذي [illegible]
سيقال والوجود الخاص آه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق
ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة كماهية المثلث وماهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط
لكن الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك فان بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وان بعضها اقدم وفي بعضها
ليس اقدم والماهيات ليست كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها انه [illegible] او [illegible]
او مثلث او غير ذلك ثم لزم الجميع في الذهن للامر العام ونسبة الوجود الى الحصة كنسبة الشيء الى اقسامه لكن اقسام
الشيء معدودة الكلي والخواص والحد وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات
عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى لو منع لها اسم بخلاف اقسام الشيء فانها قد تكون ماهيات ومعان كلية فاما [illegible]
فانه من تراكم الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان
افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية
ماهيات فكما ان الفرق حاصل بين ماهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود
ولا يفارق لزوم معنى الوجود آه شروع في بيان المساوقة بين الوجود والشيئية اعلم ان بعض الناس ذهب
الى ان الشيء اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شيء لا محالة لان له صورة
عقلية فهو معدوم وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما اطال به الشيخ احتجاجهم وبين خطائهم في هذا التعليل ان كل ما هو شيء
في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشيء في الاعيان وكل ما هو شيء باعتبار [illegible]
فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فعدم الانفكاك بين الوجود والشيء من دون اشتراط لوازم شيئية مطلقة دون قيد
والذهن لوازم الذهني وللعين لوازم العينية ولعل المذكور حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيء اعم بان الشيئية

تعم الوجود والماهية التي تعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عرفت ان الوجود يتحقق على الماهية المحضة وعلى الماهيات بشرط الاتصاف بها
لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار من الاخر بوجه وليس شيء منهما اعم مطلقا من الاخر
وتمام الكلام في المقام الثاني   والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب آه اعلم انه يقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار
عنه بعدم الاخبار عنه وهو شبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه جوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها
مما يستحق ان ينفى ونحن نفصل [illegible] وجوده فكما ان المقدمة وجعلنا شبهة بما لا مزيد عليه ولا مزيد فيه وملخص جوابه ههنا ان يقول
قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق
كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيها على عنوان
لا مرا حمل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس في نفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الاولي فهو من حيث كونه موجودا
[illegible] المخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فان في هذا الموضوع من حيث
مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان ومصحح الصدق [illegible] لكنهما اجتمعا فيه بوجه فان الموجود والمعدوم متناقضان
في المفهوم بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق
جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وبهويته فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم
ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل
ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق بمفهومه فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له ذهنا فالذي يصدق عليه هذا
العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا والحكم انه موجود بتة الموضوع ههنا بعينه [illegible]
المخبر عنه ثبوت سلب المخبر عنه   وعند القوم الذين يرون هذا الراي آه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيء اعم من الوجود
لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسموا ان المحال منفي وان لا واسطة بين المنفي والاثبات [illegible]
اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم وسموه حالا [illegible]
المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة اخرى قالوا انا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بان الامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئيته وبنوا غلطهم على [illegible] من الامور [illegible]
والمعاني الاذهان شيء كما نبه عليه الشيخ   وانما وقع اولئك فيما وقعوا آه يعني انما وقعوا [illegible] القول بثبوت المعدومات
والقول بالواسطة وسائر ترهاتهم لاجل جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا الفرق بين السلب وبين [illegible] الاعيان باعتبار [illegible]
لا المتصور في الذهن من مفهومهما فانه اذا اخذ مثلا الممتنع الذي يجب ان يفهم معنى اسمه ويحمل عليه امر هو ايضا اذ لو لم
صورة شيئية في العقل لما صح الاخبار عنه ولا الايجاب له والسلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالقصد [illegible]
بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كامر   قد يعني ان قوما يقولون آه هذا ان القولان مما حكينا عنهم ومن علم
ان من جملة ما يتصورون به هو انه تحقق اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعتبار فهم الخروج الشيء
من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح
ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة في حالة

فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم بعضهم هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بانه شيء ما
فليس بشيء وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان وبقية الثبات للمعدوم وثبات ايضا الحق ان اجمال المعدوم الممكن
ان هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما النفي والآخر اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود فقد احال
وان قال ليس بموجود فقد نفى فيبقى الممكن بهما منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فيبقى الممكن ممتنع واستحالته
ظاهرة ثم من العجب ان الوجود وعندهم مما لا يفيده الفاعل وهو ليس بموجود والمعدوم فلا يفيده الفاعل وجودا لوجود
مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فان كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما
اثر الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقضنا بعض هوساتهم وخرافاتهم
فهؤلاء ليسوا من المحققين الا ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوائل الذين كانوا مشهورين في الفضل
والبراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لعلهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول
فيما قلدوهم امور شنيعة تناقضه لم القدر واتبع دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة في الرياسة واتباع العامة
لهم ومنهم ان الموجود كما علمت جنسا اذ اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن
المنطق لكن الذي عقل عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية
عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان فصله
اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان
غير موجود فيلزم تقوم الوجود بما ليس بموجود فقال ان هذا الاحتجاج ليس بشيء فان فصول الجواهر جواهر
مع ذلك فصول واما كيفية الصورة ففي هذا فن الصناعة لغرض ما لا يفي من المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي
احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها من الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى في مباحث المهية ولكن
لنذكر في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود
لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للمهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته
وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقة
معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لا يحتاج الى فصل مقسم وشأن الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان
الوجود نفس معناه كان الفصل مقرر المعناه ومقوما للمهية فلزم كون المقسم مقوما هذا خلف ومن هذا البيان
يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود
كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما ولو كان عارضا
لا يشبه الا غيره فهو نوع بالقياس الى افراده والذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان
اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدء الفصل المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا للاشياء
محصلة الوجود والا فهو ايضا مهية كلية والوجود زائد عليها ليس لنفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدر من التفاريع

الفصل فانه معنى متفق فيه اذ يعني ان الوجود معقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا اقرب من الاوليات ولم يتصدر
لاثباته جمع من المتكلمين وغيرهم بانه لوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة
ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم تكن الوجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال
بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس في الاجل الاتحاد في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة
من الموجودات والمعدومات اسم واحد لحصل ان يكون المناسبة بين القبيلين كالمناسبة بين الموجودات المتحدة
في الاسم كلا كلام بمعرفة العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر
لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل كل هاهنا معدومات
لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد منها ليعرف انه بل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك فيه
وانه الرابطة في القضايا والاحكام ومن جملة الوجود ويجري في جميع الاحكام مع جملة قضايا الموجودات والمحمولات امر واحد
يقع التقديم والتأخير اذ اختار الشيخ التشكيك فلانه الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها فالوجود جامع لوقوع هذه الثلثة
فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون البعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من البعض
كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من البعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض
والجسم الى المنسبة يعني انه قال ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى مقدمة بالطبع او بالعلية
على الجسم فليس يراد هو من هذا ان مهية شيء من هذه الامور مقدمة على مهية ذلك او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وغيره
يتقدم وما يتوهم بل المراد ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا ووجود الجسم موقوف على وجودهما وتحقيق ذلك ان التقدم بمعنى
ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون ما فيه التقدم وما به التقدم وهو الجهة المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التأخر
بعينه ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانهما بنفس الزمان وفيه وثانيهما ان لا يكون
كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في التأخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان
الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتأخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم وما به
التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره فكالتقدم بعض
الاجسام متقدم على البعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذ قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه
وجودها متقدم على وجوده في الوجود به وكذا التقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تأخر
فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء
والمهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هنا يتبين البرهان على ان الوجود وافراده حقيقية عينية وليس مجرد
هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتأخرين
ان الوجود عنده امر انتزاعي تقدم وهو نفس ما يسبق اليه من الامور كسائر الاضافيات ولا المجعول
عنده وكذا الجاعل هي المهية دون الوجود مع انه يعترف بالتشكيك بالاقدمية في المهيات وذهل عن انه يلزم

الوجود

على الشافعين فيما اذا كان الجوهر سببا للجوهر الآخر كالمقبل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين فمن قال الا بالاعتبار
فعنده هم الفن الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في العلل الذاتية كالجوهر بين
الجواهر فجواهر العالم الاولى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا
الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من البعض الآخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه
اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذي حواسه اقل وحركته اضعف وكذا الحرارة والسوادات
متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه
ولذلك يكون زعم واحد آه هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود حقيقة واحدة
مشتركة بين جميع الاشياء مع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم
والتاخر والكمال والنقص فلا جرم هنا علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكان هذا الموضوع اعم شامل
لجميع الاشياء وفيه ما هو مبدأ لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا بجميع العلوم ... اجلها
وفيه البته مبدأ سائر العلوم فافهم جدا ولجميع ما فيه الى المولف هذه ... قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه
المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع الاطلاع على حقيقته المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا
فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض منه
محال ثم نقول الضروري هو الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او الذي اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو الضروري
العدم او الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون او ليس يمكن ان يكون
والممكن هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا الكلية كما تراه دور
ظاهر واعلم ان في بعض هذه التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم
من فرض عدمه محال والواجب ليس ما عدمه محال وليس كل محال ما يلزم ... قد لا يلزم محال فرضا او لا يكون ما يلزم ... اظهر ولا
ابين من نفس عدمه او ليس فرض عدمه وكذا الحال في ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال والمحال نفس الممتنع وهو ليس
الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم اكثر من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال للامور اخرى فاذن ما نعول ان يوضح
هذه الاشياء من الامور البينة فلا نعرف شيئا منها ولكن كان لا بد من التعريفات فليوخذ بعضها بيانا لبعض ولكن اولى
هذه الثلثة لان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان
لا تاكد شيء منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بغيره فما هو اعرف من حال العدم والحال
الوجودي اعرف من حال العدمي فقد مر كلمة في انولوطيقا آه هذه لفظة يونانية موضوعة لعلم البرهان
لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون في كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء الاول كتاب ايساغوجي
صنفه فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثانية قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا
الكتب السبعة الباقية يبين فيه المعاني المفردة الذاتية اشتمالها لجميع الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها
بل من جهة نفس معانيها الثالث باريرمينياس يبين فيه كيفية تركب القضايا بحسب ... منتجا مفيدا لعلم ...

القياس او فوئوطيقي ويقال له انولوطيقا الثاني يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس
طوبيقا يبين فيه شرائط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن فهم البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو
تعريف المغالطات الواقعة في الحجج والقياسات الثامن ريطوريقي يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون
الحسنة التاسع بوطيقي يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل
الرابع من الاولى من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع و
اقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود الموضوع والضرورة الوصفية
ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامي والخاصي والاخص والاستقبالي
والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك والامتناع كاقسام الضرورة عنده والنقل بالنقل ومن تعقيبنا هذه
الاشياء آه اي من تعريفنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها ابان المساواة بين الشيئية والوجود
وان المعدوم ليس بشيء ولا موصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاخبارات الواقعة مثل قولنا العنقاء معدوم
او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات عينها العقل فيصفها بامور عقلية والا فعرض العدم ليس ... الا
بطلانه راسا يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شيء محال يلزم فيه مع قطع عن الحجج الدالة على استحالته
انه يخبر عنه بصفة الوجود بل الوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد ثبت ان المعدوم لا يوصف
بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية كنفس الوجود واعلم ان هذه
المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما
عرفت ليس الا نفس هوية الشيء الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشيء المسمى بالعدم فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية
واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة ولا عدمان نعم لو احد بعينه
فاذن المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتدءة على ما هو المفروض فكان الوجود
ايضا واحدا فان وحدة الهوية تستلزم وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف والفرض يلزم ان يكون حيثية الابتداء بعينها
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا ... عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه فهذا العقد ركان مستبعد ولا حاجة الى
ما تشبثوا به الكتب من الادلة التي ليست ايضا خالية عن ما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد
كما سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر وجه الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر
الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال آخر وذلك المعدوم اذا اعيد آه تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد لكل
من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لان المعدوم اشتراكهما في جميع المهية
وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما وعاد والمثل الآخر ليس الذي كان معدوما رجع الى
ان هذا في حال العدم كان غير ذاك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما

لعدم التميز في نفس الامر غير لازم ولزوم التميز الى كونهما شيئين عند العقل غير مسلم الا استحالة ان يرتابا حيث يتميز في العقل ما هو متميز
في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء ليس ما ذكرتم وهو لزوم عدم التميز وحاصله انه
لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فلان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر
لا ينفك عن التخالف اما في الماهية واما في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لزوم التميز الى كونهما شيئين حق لكن
اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لم يبق في فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز
بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستأنف واما عن الثاني فبان فرض الاثنين مع جميع الوجوه حيثما كان
ولن كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بحسب رفع الاعادة
وعلى انه لو اعيد آه هذا وجه آخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم
مشخصة وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة
بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لاقتضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته ففيه مفاسد اربعة لتقدم الشيء على نفسه بالزمان
وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني
الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه متقابلا
والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات
للتشخص لوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها وقعت في الاخبار والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم لزوم كون ما يوجد في الوقت الاول كونه مبتدأ وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم
بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا شيء من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالبقية والاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا
في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل الوقت ودفعهما انه لا يخفى عن فطانتك ان
السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق في مقامه وبالجملة وقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة
كل جزء منها الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم
الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لان كونه امسا مقوم له لا يمكن انسلاخه
عنه فح لا يقال الزمان المبتدأ لكونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته فيكون مع
كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاساس وانهدم الجواب ان وعلم
لان الزمان عند المتكلمين ليس بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر حادث لامر حادث يجعلونه
تاريخا وهو ماخوذ من العرف ولهذا اورد الشيخ لكون البيانات ملا لمذهبهم الزاما لهم   والغرض
الى ما كنا فيه آه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين مما عرف الاشياء تصورا ووجودا وثبت ان

واللاضروري

مفهوم بديهي عرف والا قدم من الضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود وكون وجوبا واذا نسب الى العدم كان امتناعا واذا
نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فهذا ما هو خواص كل منها بحسب المفهوم لان
الخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع كالمبادئ للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها
على الامور التي هي من الوجود آه اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بتقسيم الشيء الى هذه المواد الثلاثة نظروا الى حال المهيات
الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة انتسابها الى الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا
ان المفهوم لا يخلو عن الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي
شيئا منهما فحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا
فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقليا ثم لما جاؤوا الى البرهان وجدوا ان احتمال
كون الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان ولهذا خرج من التقسيم في اول الامر وفسروا الواجب على ذلك فاذا
شئت عوائق شرح خواصه كشف معنى الواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وبهذا علا وتهم يلغي المواضع لهولم
التعميم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل من غير اعتبار شيء غيره
ذاته والنظر عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع الوجود وبان يحمل عليه بذاته مصداقا لحمل الوجود بمعنى العام
او لا يكون كذلك فالاول هو الواجب الوجود بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم
الموجود بل ممكن سواء كان مهيته او انية فالممكن ما لم يعتبر في كونه موجودا الاكثير وراء نفس ذاته وهو الامر الذي يصير
محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمامه اليه او بتعلقه اليه فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات
فموجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام جعلا بسيطا
فمصداق حمل موجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى تقييدية
او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به جهة من المهيات
او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجية عن مفهوم ذاتها الوجود والموجود
عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها
بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقائقها تعلقات وروابط الى الواجب الحق بذاته فتحقق انها
حقائق تعلقية وذواتها فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشفة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة في انفسها
ولم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها لم تتنور بنور الوجود لا يمكن
الاشارة اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الدائم وبطونها
الذاتي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا المقام يطلب من الاسفار الاربعة   لان واجب الوجود ذاته لا علة له
آه ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور يتفرع منها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود
من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه وخامسها انه لا يشارك في الحقيقة
فبرهن على هذه الامور انه لا يتعلق بغيره لكونه عارضا لموضوع او صورة لمادة او مادة لصورة او مركبا من عدة اشياء

او تغير اثر في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا علة له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا شريك له في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى
وذكر في خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى العلة وانه يجب وجوده وعدمه بعلته وانه ليس لحقيقته
اما ان الواجب الوجود بالذات لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا اي لا يمكن ان يكون الموصوف
بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه لو ارتفع ذلك الغير ولم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده كما
او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره ولو لم يبق فلا يكون وجوب وجوده بذاته فثبت ان كل
ما وجوب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته وظاهر انه لا يكون ممتنع الوجود بذاته لاستحالة اجتماع
المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود لذاته فظهر ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته لان
كل ما هو ممكن الوجود برهان حاجة الممكن الى العلة واما في حالتي وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حال الوجود او
حال العدم في الواقع ولا يمكن ان شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع ممتنع واما ان يترجح
فلا مادة يحصل شيء منهما في الواقع ولا يكفي ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها به وصدقهما عليه فيكون ذاته واجبة
لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هذا خلف ولما لم يكن كافية فلا بد في كل من الحالين من علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود
العلة واما علة العدم فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كالاعتبار لبعضها عن بعض انما يكون على سبيل التبعية
وبالعرض كما علمت فيما سبق   انه يجب ان يصير واجبا بالعلة برهان لان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة له
لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب
فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز
عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى امر اخر والسؤال مع تلك الحال عايد انه وجب او ممكن فان كان ممكنا بعد
فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه هذا خلف ولما وجب وجوبه كان هو المؤخر له وهو اعتقاد الغير فرض
ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال فيلزم
الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول
لا يخلو اما ان يحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن
ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف واما بيان من جهة علته او من جهة
ذاته بحيث يكون اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة قدر الوجوب او يكون احد الطرفين اليق بالنسبة
الى الذات الامكانية لماهيته غيره واستناده الى احد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء نسبته اياه
فهذه كلها من ترهات المتفلسفين لا يحتاج ابطالها الى اكثر مؤنة بعد تصور حال الماهية والوجود ومعنى
الاقتضاء ولزوم العلية من جنس لا نسبته اما بالقياس الى الوجود ولا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا
الكلام في ذلك البحث في الاسفار الاربعة ومن اراده فليرجع اليه   وبالقياس اليها اي اعلم لكن كلا
من الوجوب بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام الممكن

والبرهان ابطل كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان يكون وجوده حاصلا
بالذات او بالغير جميعا وقد ثبت بطلانه بمثل ما مر اما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة
وزوالها بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات
والا لزم التناقض بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم الا ايجاب الضرورة فيهما ولا امر
فالامكان حالة استعدادية نسبته الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن
بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما موضوع الوجوب بالقياس الى الغير فيشمل
الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه
بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء او رجحه الى ذلك الغير بان
ذاته الا لان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل جود وتعلق فلكل
من العلة التامة ومعلولها وجوب بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائها
بحسب وجوبه بها الى ان يكون هي بما هي وجودها سواء كان هذا لها لذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة
كونها بتمامها متابعة الا ان يكون معلولها في الثبوت في الخارج مع قطع النظر عن ان المعلول الوجود مستفاد
من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق
في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر
مفروض او لوازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى الممكنات الموجودة واما موضوع الامتناع بالقياس
الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقائض ما يجب به او يجب بالقياس اليه كحاله
بالقياس الى عدم المعلول الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون
ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته   ولا يجوز ان يكون واجب الوجود
مكافيا له قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم المتحقق بينهما بان يكون كل منهما يستدعي
بحسب الذات وجود الاخر ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو معنى الوجوب بالغير
لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر بوجه او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون
احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شيء ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب ذلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر
فلا لزوم بينهما في الوجود ولا يمتنع بل يجوز في العقل انفكاك كل منهما عن الاخر كما سيجيء تحقيقه في مبحث التلازم بين الهيولى
والصورة وسنشير اليه في شرح الهداية فاذن لا بد في التكافؤ بين الواجبين ان يكون كل منهما يجب بالاخر ايضا ولا يكون ان
كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول يحتمل ان افاده انه لو فرض كون الواجبين
متكافئين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب وجوده او لا فان وجب وجوده
بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضناه

حيث لا تعلق لاحدهما بالآخر فلا تلازم بينهما عقلا ولئن سلم انحصار وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين
وجها بالآخر لثبوت العلاقة الوجوبية فلا نسلم انه لا يكون الا بالآخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره
ام لا فعلى الاول لا نسلم انه لا يفيد الوجوب لهذا وهو في حد الامكان او لغيره وهو في حد الوجوب
فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجود ولان ذلك الوجوب للاول ليس
من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد
منه الوجوب ولئن افاده وهو في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذاك وامكانا
ذاتيا له غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافئين لما علمت من معنى التكافؤ وايضا لو كان ذاك سببا للامكان
الذي هو علة لوجوب هذا فلزم ان يكون العلة وجود هذا من وجود ذاك وليوجد مع عدمه وهذا ايضا ينافي
التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل ولئن العدم مفيدا للوجود لان الامكان امر
عدمي بالقوة فاذن قد ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافئي الوجود اذ لا بد في التلازم
من كون احد المتلازمين علة موجبة للآخر او كونهما معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي التلازم بين
واجبي الوجود فان قلت كيف ابدى الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها ينافي اصل الوضع في هذه المسألة
لكون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالآخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا
وضع المسألة في كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جملة الشقوق ربما يحتمل عنده في اول النظر بان
في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما ولكل منهما الى الآخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زائد
عن ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الآخر
وانما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث او يكون هناك سبب خارج توجبهما او ما يقيده
كما مرت الاشارة اليه لان التلازم عند التحقيق لا بد من علة مقتضية وكون ما فيهما ونحن معلولا لها او من
معلولين لها الا كيف اتفق بل من حيث يتصور تلك العلة الموجبة تعلق ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر
شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر لكن كثير من الناس
ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يوجب للارتباط بينهما ثالث ويتمسكون في ذلك
بالمتضايفين وذلك غلط باطل فاشار الشيخ الى ابطاله بقوله توجبهما جميعا ايجاب العلاقة بينهما او توجب العلاقة
بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى القسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود
الخارجي كما بين الهيولى والصورة فان لكل منهما اصلا مبهما غير مستقل وشيء متعلق بالآخر يتم وجوده بعلة
الخارجية توجبهما وتوجب كلا منهما بالتعلق بالآخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل كتلازم المتضايفين
ثم اشار الى ابطال ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما

او المتضايفان ليس احدهما واجبا بالآخر وبيان ذلك ان المتضايفين ليسا كما ظنوه انهما يجب ان لا يتقدم احدهما الا بالآخر او يتقوم كل منهما
ولئن كان مع الآخر الى ثالث هو العلة لهما الى مادة الآخر او موضوعه فليس كل منهما علة لغيرها الآخر من كل وجه ولا
الاحتياج وارتباطهما على وجه يستحيل وتفصيل المقام انه لو اراد ان المراد من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج الى ذات
من حيث هو مستقل في وصفه الى ان يصير مضافا حقيقيا الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ولئن كان المراد الاضافتين
الحقيقيتين فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه لا الى الآخر ولا في جملته بل في بعضه الى الغير المحتاج الى الجميع الاول وهكذا ايضا
لا يلزم الدور ولئن ظن فان ليس التلازم بين المتضايفين على اي وجه اخذ على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر
ولا على سبيل الدور وذلك لانه لا يخلو اما ان يشار به الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود
اي اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخلو اما ان يكون لكل وجود واجب منهما
وجب الخاصة به ان يكون مع الآخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا اضافيا تعلقيا كوجود الاضافات
والاعراض فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود ولا يستقل بالوجود كالجواهر وكيف
يكون علته الشيء الذي معه في الوجود بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتأخر عنهما فلا يكون سبب العلاقة بينهما
من الطرفين كما هو شأن المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شأن العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية
ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارئة عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضايفين الذين عرضت لهما الاضافة
بعد وجودهما كالربان مع السفينة وصاحب الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر
ولا معه ثم لحقه بحسبه ما كان مع الآخر وايضا الوجود الذي يخصه اذ يريد بتشبثه على ان هذا الشق الذي
يكون المعية فيه طارئة على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص يحتمل قسمين احدهما ان يكون احد المعينين علة للآخر والآخر
ان يكون كذلك فعلى الاول انه ولئن كان وجود احدهما الخاص متعلقا بالآخر لكن ليس متعلقا من حيث هو مكافئه
ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات من وجوده الذي يخصه كالاب والابن وكالصانع
والمصنوع فانهما متكافئين في اصل الوجود بل في صفة الاضافة اعني معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ومع ذلك يكون سبب المعية الطارئة والعلاقة الذهنية هو تلك العلة بوجودها المتقدم وبين الثاني وهو
ان لا يكون فيه احدهما علة للآخر ويكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى
للعلاقة امرا خارجا عنهما سوى الذاتيتين وبتوسطها العلاقة العرضية كما سبق فلا تكافؤ في هذين القسمين من الشق الثاني
الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذي كلامنا فيه هو المتكافئان بالذات وفي كون وجود الخاص قد ثبت
انه لا بد في المتكافئين بالعرض كالمتضايفين من علة سواء كانت العلة في احدهما او خارجا عنهما وعلى
كلا التقديرين يكونان من حيث التكافؤ معلولين لان التكافؤ العرضي ايضا بين الواجبين لو فرضنا وفرض
لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافي الوجوب الذاتي فلو كمعنى آخر واجبان وما كانت بينهما مصاحبة
اتفاقية لا علاقة ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام ان الاستدلال ليس مشتهرا
بالفضل على توحيد الواجب انه لو وجد واجبان فلا يخلو اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الآخر او لا يجوز فان جاز

بلزم جواز عدم الواجب وهو محال ولو كان كل منهما ملازما عقليا وللتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما لثالث يوجب
يلزم معلولية الواجب وهو ايضا محال وبعد والواجب محال والتعدد ايضا محال ففيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي
والامكان بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت لو وجب
الوجود لجب لن يكون ذاتا واحدا اه يريد بيان نفي الشركة في وجوب الوجود بالذات وتقرير دليله على وجه يتخلص
عن ترجيح لا حق العلماء فصول لا يجوز ان يكون وجوب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات
فلا يخ اما ان يكون المعنى المتفق فيه اعني تمام حقيقة احدهما حقيقة لا مخالفة لها عن الاخر في اصل الحقيقة او لا يكون كذلك
فان وافق هذا الاخر في اصل الحقيقة وخالفه في انه هو ذاك فلا بد ههنا من امر مقارن لتلك الحقيقة المتفقة فيهما
الذي به امتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة
لتلك الحقيقة المشتركة فيهما وكل عرضي معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن
الذي يتميز به الواحد عن الاخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في لوازم الحقيقة فلم يكن واجب الوجود الا هذا الواحد
ولو كانت العلة امرا خارجا عنها فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فيلزم ان لا يكون ذلك الامر لم يكن واجب الوجود
الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره والكل محال انه لم يكن ذلك لم يكن ذلك
الامر فلا يخ اما ان يبقى الواجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب وجوده وكونه معللا بغيره
ولو خالف احدهما الاخر في المعنى والحقيقة بعدما وافقه في المعنى المتفق فيه فيما به الاختلاف ان كان شرطا في وجوب
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلم يكن الا واحدا ولو لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود متقررا دونه وهذا خلاف
ما ذكره واما الفاظ الكتاب فقوله كل واحد منهما في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك المعنى الذي
هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التي لا اختلاف بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية
النوعية او النوع لئلا يتوهم اشتراك الوجود بينهما والوجود كما علمت ليس بماهية نوعية ولا انواعا وقوله وفيه فارق يشير
صار هذا او في ذا او فارق يقتضي انه هذا او في هذا يحتمل ان يكون مراده من احد الترديدين اشارة الى قسمي التركيب
الذهني والخارجي او لم يثبت لو وجب لذاته الواجب بالذات فان المعنى المشترك جزء خارجي لافراده يتركب
كل منهما منه ومن مخصص غيره هو موجود فيهما وليس الحال كذلك في المعنى المشترك بالقياس الى افراد البسيطة في الخارج
فلا تركيب اللون في السواد وتركب اللون في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس
والناطق وبين مبدء الفصل كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا
للحيوان لحوق كونه انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به يصير انسانا ونسبة المتحصص
ونسبة الى النوع كنسبة الفصل ونسبة الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى
المشترك النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن الذي صار المعنى المشترك هذا او فارقه يعني لا هذا
بل قارنه مخصص اخر او تخصيص آخر اي فارقه شيء به صار ذلك الاخر او فارقه نفس انه صار ذلك الاخر
وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب

في قوله ذاك فذاك التشخيص كان وزانه بحسب ما ذكره اولا ان يقال بل صار اي المعنى المشترك ذاك او نفس ذاك لكن الكل
واحد فان المعنى المشترك موجود في افراده الا نوعيا فيشار اليه كما اشير الى ذلك الا نوعي على ان الامر فيه هين وقوله
هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس المراد من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي
للمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم ان تتميم هذه الحجة وسائر الحجج التي ذكرها الشيخ مرتوقف على مقدمات
احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لاصحاب المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الواجب
بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود
معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني عليها جميعها كل واحدة
من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في القانونها والخواص فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق
هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها وادركنا في تحقيقها حسب توفيق الله وله الشكر
لنا الحمد اولا وله الشكر على النعمة فيع هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوهم الاعتراض عليها تارة باختيار ان كلا من الواجبين لا يشارك
الاخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا بنفسه وذاك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو
لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما كان عين ذاته ولازم ذاته وتارة بان هذه الحجة وقع الغلط
من المفهوم وما يصدق عليه حيث اريد بالحد شيئي الترديد في قوله وهذه اللواحق فاما ان يعرض للحقيقة الا لوجه المعنى
المشترك فيه وبالاخر ما يصدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما يصدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد بالشق الثاني
المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة بل يجب ان يزيد لهذا ابيانا من وجه اوضح لان
توحيد واجب الوجود ونفي الشرك فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه واحد
من الحجج والبينات وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود آه مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود
معنى جنسيا يختلف افراده بالفصول وذلك بشك الوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس
ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرر حقيقته
بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل
لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره اما وجه اللزوم فلان وجوب
الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود والمتأكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده فيلزم
كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان
واجب الوجود نوعا لافراده فهو باطل بوجوه ثلاثة احدها ما مر ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة
المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس مع انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل
ما لزم في لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما

وهو الذي اشار اليه الشيخ ومالنهايه انه يلزم كون وجوب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا يكون الا
باللوازم لا نهاية وجب ان انحصار في واحد بل لابد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود ليس حامل القوة عدمه ايضا وذلك ينافي وجوب الوجود
بالذات   وقد يمكن ان يتبين بهذا منع ثالث من الانحصار آه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب لغرض منع الانحصار
يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور منع انحصار لوجه الاول لاختلاف فيهما في الماخذ   لنا وجوب الوجود
اذا كان صفة لشي المراد بالصفة ههنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او زايدا عليه كما اراد بالصفة
العنوان في المنطق   فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة آه اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد
هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والفرد منها اما وقع في بحث معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة انحصار اصل المعنى
المشترك اولا اقتضاه والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشي فوجب حقيقتها اما ان يقتضي
ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا يقتضي فان اقتضت حقيقتها ان يكون في هذا الموصوف يلزم ان لا يوجد
شي منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم تقتض بذاتها وحقيقتها ان تكون في هذا الواحد فيمكن وجوده من هذه
المشخصة من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه لعلة فيجوز ان يكون هذا الذي يمكن الوجود
وهو واجب الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان الصفة وجوب الوجود
يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فلا منافاة بين نسبة الاقتضاء الى المفهوم والموصوف
والصفة ونسبة الوجود الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن اطلاقها بنفسها ان تكون لزيد مثلا او لعمرو
واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا منع وقع بالتهدم من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود عين حقيقة
واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فامكانه يقتضي امكان واجب الوجود   فان قال قائل آه
تقرير هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان تكون لهذا الموصوف فلا موصوف بوجوب الوجود
الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان تقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا او لا نمنع وجودها لهذا وجودها لذلك في جواب الخصم
في صفة معينة من وجوب الوجود والموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها
وحقيقتها ان تكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف ليس من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب
وعبارة اخرى تقول آه وهذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما ان المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة
وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وزيادة شق هو كون الموصوف شيئا واحدا لكن حكمه حكم الشق الاول
منها ومنتهج تحته فجاز انطواؤه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح على من الشرح ولكن القائل ان يقول
انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة وهو ان مقارنه واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات
هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا مقتضيا لذاته ان يكون واجب الوجود
فان الواحد بالعموم يجوز ان تقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة تقتضيها النار لذاتها والنور لذاته وذلك
لذاتها   فاذن واجب الوجود واحد بالكلمة اي بالتمام او بالهوية اي ليس الاسم متسمى انواع ليس تحت تمام

ليس كالانواع تحت جنس واحد آه الاولى ترك لفظ بالعدد ولان وحدة الجنس ليست بالعدد بل المعنى والوحدة بالعدد
انما افادت عرفهم للوحدة الحقيقية ولعله اراد بالواحد بالعدد ما هو اعم من المعنى العرفي ولعل ان يقول البقية من الاحتمالات
كون واجب الوجود انواعا بسيطة تحت عرض عام هو مفهوم واجب الوجود ومن ههنا نشأت الشبهة المشهورة التي
تشوشت بها طبائع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا
الكنه مختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما
قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمي بعضهم هذه الشبهة
بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء الشبهة عويصة وعقدة شديدة وعجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية
اخرى اي حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن
الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او صدور خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن
ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير
كنسبة المطلق المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها منتزعة من
نفس تلك الماهيات بدون ضم امر او اعتبار آخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان تنتزع من انواع
مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد ان تنتزع من امر هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان تنتزع من
مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لابد ان يكون المنتزع منه امرا هو في حد ذاته حيوان
وان كان مشتملا على شي آخر وهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شي فلابد ان تكون حقيقته حقيقة وجوب
الوجود وذاته نفس واجب الوجود لا شي آخر غير واجب الوجود ويلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ومنه
ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من العوارض اللازمة للاشياء لماهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ
في المقالة الثالثة من الهيات النجاة ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك الماهية هي التي وجوب
الوجود كما نقول ان الشي انه مبدأ فيكون لذلك الشي ذات وماهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كالشي الممكن
الوجود قد يوجد لازما لشي له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل الجسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا
في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود نفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة
كلية ذاتية لشي فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية ح
يكون سببا لوجوب الوجود فيكون واجب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك
فان وجوب الوجود من المعلوم انه لم يكن داخلا في ماهية شي بل كان الشي كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك
مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في ماهيته كان لازما كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان
لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه
بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في الماهية او ماهية فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة

ولئن كان ذلك داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون تعينهما لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلناه
او يكون لكل منهما ماهية فان اشتركا في شيء آخر يلزم ان يكون كل واحد منهما اما مركبا او موضوعا وهو معنى الجوهر في القول
بالسوية وليس لاحدهما اولا وللآخر ثانيا آخر ولذلك لا يجوز ان يكون الكل منهما فان الحق ذلك كان احدهما فاعلا او موضوعا
فيكون ليس واجب الوجود ولئن اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى يخصه ثم بماهيته ويكون الاخلاف بينهما وكان كل
منهما منقسما بالقول وقد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس الا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه
في النجاة والشفاء في المقالة الثامنة من الالهيات ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود
عرضا عاما للانواع من واجبات الوجود واتحادها احتمال ساقط لما ذكره الكثر المتأخرين لعدم تنبههم في هذا المقام
وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله واستصعبوا تلك الشبهة وتخبطوا عن دفعها اعاذنا الله عن القصور والتقصير
في ذلك هذا المقال يعلم ان ما يفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاليا عن شيء مخصوصا في سبيل الذين الاوهام
محكما في وثاقته وانتظامه عن الخلل والقصور والانثلام مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد
الربوبية والحكمة العرشية بل معنى شرح اسمه له قد علمت ان واجب الوجود لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل ولا اسم له
بالمعنى الكلي ولكن خص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان في الواجبية كان كما هو وجوب الوجود بنفس ماهيته
وما لا ماهية له لا يمكن ان يشرح له الاسم بمفهوم منه بعنوان حقيقته المسمى نعم لو فرض ان للمعنا اسما خاصا كان وجوب الوجود
شرح ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له في شرح اسمه له فقط وهذا معنى قوله انه واحد الكلمة
ووجوده غير مشترك فيه قد علمت ان ذاته تعالى ليست معنى كلية ولا معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده
بسبب آخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب لذاته كما انه ليس جنسا ولا نوعا ولا وجوب الوجود عرضا عاما لذلك المعنى
ولا انواعا ولا عرضا عاما لامور مشتركة فيه تعالى خلافا لطائفة من المتصوفة حيث زعموا ان الاله جعل اسمه طبيعة كلية والممكنات
افراده ومبنى ما يشكو به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود
او مع الوجود تعينا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فيتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه انما
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وهو ضرورة انه يلزم ارتفاعه بارتفاع كل وجود
فتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود ولا ان كل ممكن حق القائلون واحد تعالى
عما يقولون الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحقق له في الخارج بما هو كلي ولا من حيث هو هو بل
من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الوجودات التي هي افراد
الوجود فيلزم عليهم ان يكون هو وجهة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج العام الى الخاص باطل بل الامر بالعكس
اذ العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص نفتقر اليه في تقرر معناه
وتحدده ومفهومه في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في الماهية
والمعنى لا في الوجود واذا كان عارضا له فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذ لو ارتفع الوجود المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب
بذاته فيمتنع عدمه ويمتنع وجوده فيجب فغالطة مشهورة اذ الخلاف مع بالذات في الوجود لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع

العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والماهية
وغيرها فان قيل بل ممتنع لذاته لاستلزامه اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود والعدم من المعقولات الثانية
والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان   واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك ما هيته الخارجي لو
لم الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن الوجود فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء الماهية
الوجود والعدم فكل منهما بعلية اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه في كل
من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لا ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة
في بعض المسطورات الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف الماهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما
موجودا ومعدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا لاجتمع المتقابلان في موضوع واحد
وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع الامكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب
الطرف الآخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه
فيمتنع فاين يكون والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة لانا نريد ان الوجود والعدم اذ يعوزه شق آخر
وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم
من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى هي حيثية المطلقة الماهية وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما
حال الماهية بحسب اطلاقها عن القيود ولئن اريد بها مجرد التوقيت قلنا انا نختار كلا من الشقين ونرى كل من الحالين اي
الوقتين يمتنع ان تقابل مقابل ما يتصف به قلنا هذا الممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف لشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله
وهو غير لازم في معنى الممكن فالممنوع غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قولهم الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه
الترديد فيه محتمل لانا اريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المرتب فيها الاول مراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع
ولئن اريد المعية بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب
او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي وقد علمت ان كل ممكن ولئن كان محفوفا اما بالوجود بين السابق واللاحق اعني
بحسب الكلاب العقد وبحسب حالها في الواقع وتلك الضرورة بشرط المحمول واما بالامتناع كذلك لكن لا استياد من منهما
بما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فان
سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم زعمه ان حال الوجود ام من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما جعلته علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود
ممتنعا فيلزم ان لا يمكن في الحالين فهذا اتم اصلا فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم وواجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه
ممكن ولغيره واجب وممتنع والى السببين تحقق مقتضاه ولئن دام مقتضاه من الوجود او العدم فالامكان باعتبار
ذاته وكل من الوجوب باعتبار شرط لاحق ولا منافي في ذلك فاذن ليس للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام ذاته كذلك الذات
لكن لا يستحق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة

في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعليته
وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثالث من المقالة الرابعة والذي يجب وجوده بجوهره
دايما فهو بسيط الحقيقة اوبه بيان خاصية اخرى للممكن كمقابلها للواجب بالذات فانه كان الفرد الاتم
والوجوب الذاتي مساوق للبساطة والاحدية وملازم للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي
رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام
لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية يتنوع بحسبها
المهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا اثار المطلقة الكلية التي يفيض من الواجب بالذات على كل قابل فاذن
كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر
ولهذا كانت من الفصول الاخيرة والاجناس الخاصة كما بيّنا في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية
هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان لها بحكم الماهية الليسية المحضة
بحكم سببها التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق معنا بالقوة ومعنا بالفعل من الحيثيتين والفرق
بين العدم والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر مرتقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه شيء
بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود بريء الذات
عن شوب القوة فكلما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة و
الفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة
فاذن البساطة الحقة مخصوصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهي
ايضا مما يستاثر الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له محصلات
كثيرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما
هو اشد واكثر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان
الممكن اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا
واكثر حاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقائق
والذوات وتحقيق هذا المقام انما يطلب في كتابنا الكبير اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان
مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك والحقيقة والمجاز على معنيين
فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دايما او غير دايم فيقال زيد موجود حقا
وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدايم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق و يراد
به حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان ذلك بحال الشيء الخارجي و
مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول الكلي لكن
صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه

المعاني فاذا تقرر هذا فاحق الاشياء ان يكون حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة
الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دايما او غير دائم
حق لغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته مرتبط في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد
الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق من جهة الاقاويل فاحق الاقاويل الحقة الصادقة ما كان
صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد وتصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا
فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان عليه والاخر انه اول الاوايل وهو في كل برهان
اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل به على ثبوته
ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يامن في ذلك الدليل ان
يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على
ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان
الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان غير لا بد وان يعرف منه او لا ان كونه
دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة
هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا كانت دلالة الدليل
على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو محال فثبت
ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون سائر القضايا حتى البديهيات
فرعا عليها فلان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب والامكان علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب
ونفيه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب و
هذا هو العلم الاول مقيدا بقيد خاص وكذا العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه
اذ لو لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما
اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية بني على
تلك القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها
مختلفة لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد
لو حصل في مكانين لما امتازت حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن
الاثنين كان الوجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين
الاوليين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في التصديقات كما ان معنى الوجود اول الاوائل في التصورات
وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا للموجود بما

هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس يكون الا بلسانه فلمحلّت
ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان عليه لكونه اولا لا وايل فالمنازع له لا يستحق المكالمة
والمناظرة وهو ان لم يكن لمرض في عقله او مرض في قلبه فليس يكون عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع في هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا لغرضه
المماراة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت
وتعادلت عنده الاقيسة للنتايج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض فان
كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيمه مفهوما شاجزاء تلك القضية وان كان من القسم
الثاني هو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق
واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة
السوفسطائي الذي غرضه المماراة والمتحير الذي يريد التخلص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف
لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود وقوله في كل حال معناه انه سواء كان
القياس الذي يوثق به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه
لا يمكن اثبات هذا القول بالقياس في نفسه وبالحقيقة فالاول هو قياس ما دته مقدمات صادقة
في الواقع وصورته صورة ينتج في الواقع وهو القياس البرهاني والثاني هو قياس مادته مقدمات
مسلمة عند الخصم صحيحة عنده وان لم يكن صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة
فكذلك صورته صورة ينتج عنده وان لم يكن ينتج في الواقع وهو القياس الجدلي ومعنى القياس المطلق
شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت في انها لزم منها قول اخر فيكون ذلك
قياسا من هذه الحيثية وليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول يقتضيه بل كل قياس انما
يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه شيء فهو اعم من القسمين الذي
نفسه قياس وهو ما مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت او لا واقدم واعرف من النتيجة والذي
هو بالقياس قياس وهو ما مقدماته مسلمة عند المخاطب كذا صورته فيلزم منه النتيجة ومن العجايب
ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة الى اخره وذلك لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد
اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات اشياء ينتج غرضه وما
الا ثبات ينافي اللا اثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه
فهو لا محالة يضطر اما الى السكوت والاعراض عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول
قوله واما المتحير فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبه التي تشتد عليه حيرة مثل هذا المتحير يكون من قبيل
هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض اراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي
ارسطوطاليس اذا خالف رأي افلاطون في كثير من المسايل وكل بينهما قرن الاخر لا يقصر احدهما

عن الاخر تصورا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما فلا يكون قول احدهما اولى بالقول
والصدق من قول الاخر الذي يقتضيه وثانيهما سماع اقاويل مخالفة للعقل يجب اوايل فطرته
عن الاكابر المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الرأي وحسن السيرة والصدق في
الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين وان مثل ذلك مثلا لا يمكن ان يرى
مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال الحكماء
واكثر منها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلم وادراك مثل هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى
وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول الاولية فكونها موجبا لتحير الساذج لا غير مستبعد و
سياق حل هذه الامور وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتايج متضادة
الاحكام لا يقدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم
قياس مغالطي دال على انه لا وثوق لنا بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها وعدم
الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقايق لما نجد من انفسنا الاحساس
بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا
بامثال هذه الاشياء نعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع اساس عن الحس والبديهة
وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس والتخيل او العقل ولا وثوق على احد من هذه الثلثة
اما الحس فلان الحس قد يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة
الجارية ويرى الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات وجلنة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا او يتم
الحس المشترك يرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الداير بسرعة دايرة والمبرسم والمجنون يرى صورا
لا يرتاب في ثبوتها وهي غير موجوده واما التخيل فلان النايم يرى في الرؤيا امورا يجزم بها ولا يرتاب في
كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة و
اذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون هذا النشاء نسبتها الى نشاء اليقظه كنسبة حالة اليقظه الى حالة المنام
فيعرف منها ان كل ما تخيلناه او احسسنا به كان باطلا واما العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون
بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه
بالقضايا التي تسمى وهمية ثم انه عرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه في العقليات واذا لم
يبق الاعتماد عليه في البديهيات ففي النظريات اولى فلئن تكلم هذا اعتراف بان ههنا حسا وخيالا و عقلا
ونوما ويقظة وخطا وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان
ذلك بنفسه يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم
يحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى في ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن
الترجيح فانه لا بد من التوقف فلان حاول محاول لاستخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان اما غالطا

احتجاج اخطا الخصم وبيان ان لا وثوق على العقل والخيال والحس

او معنا لطالوت ثلاث الاجوبة لاشارات انها علوم كسبية مترتبة على العلوم الاولية فلو لم يكن
تصحيح هذه العلوم الاولية بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاولية
كان البيان دوريا او هو بط فهذا غاية ما يمكن ان يحتج به اصحاب الحيرة او ورده بعض الافاضل
من قبلهم فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء الى اخره يعني على الفيلسوف وهو الذي
يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان ويبين حال عوارض الموجودات بما هي موجودة
ان يتدارك ما اعترى لهؤلاء المتحيرين ولامثالهم ويداويهم بوجهين الاول حل شبهاتهم المذكورة والثاني
تنبيههم وتذكيرهم فانه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبهتهم الاولى
فبوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جايز الخطا ليس كالملائكة ومن يحذ
وحذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشأ الافتر
والجهل فوقوع الغلط منهم احيانا لا يوجب الطعن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المتخالفين
في الراي ليس يجب ان يكونوا في درجة واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان
يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان يكون بعض العلماء اكثر
تحقيقا واصابة في طايفة من المسايل عن بعضهم وبعض الاخر اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى
من العلوم والمسايل ولاجل ذلك تقع بينهما مخالفات في عدة من المسايل والعلم بابه واسع لا يلزم ان
يكون العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمعالم حتى لا يخالفه عالم اخر في شئ
منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان تعلم قواعد علم الميزان لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل
الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار والعصمة عن الخطاء
ما لم يزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة غير هذه الالة فهو كمن ركض
دابة جموحة من غير كف عنان لها او جذب خطامها فيخرج لامحة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك
الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجلي اذا استحثثته ليعدو والكف قد يجيء بمعنى القبض
ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبهتهم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويوري بالفاظ ظواهرها مستبشعة تشمئز منها الافهام او
مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة وله في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح
بمعناها لفاتت المصلحة او لزم مفسدة ارجح من مصلحة الاظهار والتصريح بل اكثر الانبياء
المعصومين عن السهو والخطا الذين لم يوتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب
هذه ونحوهم وشيمتهم فان كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه واله السلم من هذا
القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض النسخ غلطا او سهوا بالنصب
على المفعولية فهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكره

او استنكره

او استنكره من العلماء ومن مخالفتهم في الاقوال والاراء وصدور الاقاويل منهم غير مقبولة عند اوايل العقول
واما حل تلك الرموز الثلثة المذكورة فالمراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة
من الامر الخارجي واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك
فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد مثلا ابصرناه ثم اذا غمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف
ان زيدا رأى مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدأ
متمثلة عند النفس واعلم ان الصورة التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما
زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس حصلت صورة
اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشئ الواحد لا يمكن ان يرى مرتين
والمراد من الثاني ان الشئ الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما
بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المشهور من الاضافة المشهورية اذ ما من شئ الا
وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشئ في نفسه اي لا وجود له منفكا عن
الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الوجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات
ووجود الواجب هو بعينه مبدائيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم لشئ غير نفس وجوده البسيط
كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة وكذا وجود المجعولات في
انفسها نفس مجعوليتها وتعلقها بالجاعل فيكون الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشئ من الموجودات
الا باضافة ولا يلزم من هيهنا ايضا ان يكون كل شئ من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس
المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس اصلا فضلا
عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة
النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة قياسه المنتج والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول
وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما شبهتهم من الوجه الرابع فبان
يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم و
يخدش وجهه فح نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسبي فنقول ليس الامر
كذلك فانا لا نحاول الحجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل
الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزم منها اثبات الاولي بالكسبي حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
ثم نعرفه قدمنا ان تدارك حال المتحيرين بوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال
تنبيههم وتعريفهم ان لا واسطة بين المتناقضين فهيهنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال له هل
اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو
خارج من الاسترشاد لانه يناقض الحال في نفسه لان منشأ التحير اذا كان شيئا مما سبق من مخالف

اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان ناهم المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معهم
بنحو لاحول على اللفظ العلمي وان قال لا اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد
وان قال لا اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة فعلى منهما وقف موقف
المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد كان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره وان
يكن كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معاني متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد
من تلك المعاني اسما مفردا واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان
فاللاانسان لا يدل عليه الانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي يدل عليه اللاانسان والا
يكون السماء والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يتجه اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلوله هكذا
ويلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون ولا شيء من الاشياء نفسه وعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم
ثم لا يتجه اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلوله هكذا ويلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون ولا شيء من
الاشياء نفسه وعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يتجه اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلوله هكذا فيعرض
ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث
يتميز فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم منه ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان
مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم ان يكون المدلول عليه بالابيض ايضا مناقضا للمدلول عليه باللاابيض
اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شيء الذي هو اللاابيض ابيض وكان اللاانسان انسانا لان
اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض اذ
الابيض واللاابيض في نفسهما شيء واحد بفرض مرة اخرى ان كان كل شيء كل شيء فبمثل هذا البيان ونظائره
يمكن ان احدا افراد المتحيرين الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرف لهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شيء
ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين القولين فيهما ان الاول يجب الحمل الاشتقاقي
ويقال له وجودي والثاني يجب الحمل المواطاة ويقال له حمل علي فاجتماع البياض واللابياض في موضوع واحد
ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد
وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما
لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان وهما ايضا متقابلان
وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب صدقهما معا   فبهذه الاشياء و
ما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل الشبه الحاصلة من
القياسات المتقابلة النتائج للمتحير يمكن للفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت
الذي غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وهو تكليفه بملاقاة النار ومصادمة الضرب
والا بلا مراد هذه الامور واعدام الملايم عنه فلو تحاشا منها فذلك اقرار منه بان بين ثبوتها كليهما

مول

فهذا المبدأ الذي دعانا الى اخره اي هذه المقدمة الاولية التي دفعنا عنها قول من سكرها و
هي اولى الاوايل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي مع ان على الفيلسوف الاولى من علم الفلسفة
الاولى ان يذب عنها وانما قال ومبادي البراهين ينفع في البراهين مع انها جزء منها التي لا بد منها انظر
الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية للموضوعات
تلك الاعراض   لكن معرفة جوهر الموضوعات اه حاصل هذا الاستثناء بان شان البراهين ليس ولا
يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود دون التصورات
دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي
السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة
جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات
فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية بالحدود فقط دون الاثبات
فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني
التحديد والاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث
يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل
التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية
وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو
المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في ساير العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال
واقسام لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا
العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من
جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه بل برهن بما هي
احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في علوم اخرى   وايضا اذا لم نلتفت الى
علم اخر وقسم هذا العلم ونريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات
بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا
العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم الى الجوهر والعوارض اي الى موضوع واحوال ذاتية خاصة له كان الجزءان
كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا انقسم
الى جزئين موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا هنا لعموم
الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه
قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم موضوعا له بل قسما

من الموضوع اذا الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعًا فالموضوع والجوهر يبحث عما عارض لطبيعة
الموضوع والجوهر الذي هو الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة
الموجود بما هو موجود ان يغاير طبيعة الموضوع او يكون هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه
فردًا من الموجود بما هو هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسها اذا الموجود طبيعة يصح حملها على كل
شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركة في كونهما موجودا فما
هو الجوهر والموضوع ليست جوهريته وموضوعيته الا نطبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم
الباحث عن احواله مغاير لاعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم
في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعًا ومبنى الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود
والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم ففي الجهتين يتكلم فيها بالوجهين ومبنى هذا
الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات
هذا العلم باعتبار محمولات غيره باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم عن الموضوع والعرض وان كان
الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي
التصور اه يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات العلوم الاخرى بحثا
تصوريا اوحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا قد يبحث
عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن
نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان المتخالفان بحثا واحدا والعلمان المتخالفان الذان احدهما فوق
الاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر عن الاشكال المذكور وان يكون
اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين و
الاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم



المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية
الجوهر ووجوده والاشارة الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين الذين
اخر البحث عنهما الى موضوع اخر وهو الجسم ومادته وصورته ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده و
مهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي ذكر في المنطق من حال الجوهر فهو احكام من باب
شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب هناك مطلوب ما الشارحة وههنا مطلوب
هل البسيطة وما الحقيقية واعلم ان الجوهر لاحد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له
لا فصل له فتعريفه منحصر في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة وكون الواحد منه موضوعا للاضداد
واخص خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما
غاية الخلاف يعني بالموضوع موضوع الاعراض واما اذا يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة
النارية مضادة للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا

لشي

لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان
الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والضعف ولنا في هذين المقامين خوض
شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق فنقول ان الوجود للشيء قد يكون
بالذات اه قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلوب الهل البسيط كقولنا
زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلوب الهل المركب كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول مختص بموضوعات
العلوم والثاني بمطالبه ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو
ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون موجودا بالعرض
كقولنا زيد ابيض او كاتب فهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء
اخر يغايره او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على النهج
الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه
والعرض واقسامه العرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فانه
موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من
المقولات فان كان لجنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة
معتبرة في التقسيمات كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا اذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك
اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة
كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب على هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فيكون موجودا
بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او
غيرهما كالموجود البحث بما هو موجود بحث فانه وجود وموجود باعتبارين وهما اعتبار كونه بشرط لا او
واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان يكون مأخوذا مع شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرض محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل فاقدم اقسام الموجودات
بالذات هو الجوهر اه يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم
الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير
ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد
مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون
في موضوع البتة وهذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه
من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب ما اشتهر بين الجمهور وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم

ان هنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شئ يقع على اشياء كثيرة بعضها بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فانا اطلقنا لفظ في لكون الشئ في الزمان وكونه في المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشئ في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في تطلق معناها في هذه المواضع وليست نفس الاضافة مقتضية للنسبة في جامع لمعانيها فانها مع وعلى والام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم يكن نفس الاضافة مرادة بلفظه وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى لحرف اللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية مخصصة لمعنى واحد كالوجه ذلك بان الجمهور يعرفون اشياء يقال انها في شئ فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شئ معناه هنا ليس هو كذا وكذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على الباقي لا من ذاته بل بسبب القرينة فقوله الموجود في شئ فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء وقوله مجازي لانه بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا توجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان وبين عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين كون الشئ في الزمان وكونه في الزمان على ان الشئ الزماني لا يفارق الزمان المطلق والمكاني لا يفارق المكان المطلق وبعض الكائنات لا يمكن ان يوجد الا في المكان المخصوص الذي هو فيه كالشمس في فلكها والكواكب في افلاكها وكل ذلك في موضعه لكن المراد ما ذكرناه آنفا من ان وجود العرض في ذاته هو وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس في فلكها ليست حيثيته بعينها حيثيته وجود الطبيعة الشمسية وكذا وجود الشئ في الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع وخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من العرض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها تفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها تنتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة   واذا كان ما اشير اليه القسم الاول موجودا في موضوع آه واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم فلم يعلم منه فاذن لم يتبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا في شئ على الصفة المذكورة او لا فان لم يكن موجودا في شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شئ آخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع آخر وكان الكلام عائدا الى الراس فاما ان ينتهي الى موضوع

لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم المقوم للشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجئ في المقالة الثامنة في مثل هذا المعنى خاصية اي في تناهي العلل والمعلولات القابلية والموضوع والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون الجوهر موجودا لا محالة ومقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو الموجود في محل ومن عند ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير ماهيته الذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في موضوع ومعنى به المحل المستغني في قوامه عن ما يحله فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل مستغن عنه سواء وجد في محل يفتقر اليه او لا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض   واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر آه اقول ان الذي ذكر اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر او الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد هنا اثبات الامكان بحسب الامر نفسه واستدل بوقوع عرض مثال السرعة والبطوء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا باتصاف الاعراض الى الوحدة والكثرة والحال بيانها الى ملاحظة الوحدة والكثرة واثبات عرضيتهما او باقي الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا في عرضية هذه الاشياء المذكورة نظرا اذ العرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنها فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا لانواعها المفتقرة اليها في مهياتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التي لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيلة الوجود وغير متصورة الا في طرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة والانحناء وكذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهي متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما في طرف الذهن فهي باحد وجهي الاعتبار فصول لاجناسها واما بالوجه الاخر منه فهي بالصور اشبه منها بالاعراض بالقياس الى موصوفاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا سنتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة وان وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه به فوحدة العرض كوجوده عرض لعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بنفس جوهريته لا بالجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم ان شاء الله   ثم قد جوز كثير ممن تدعي المعرفة اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير مدعين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شئ وجوهرا بالقياس الى شئ آخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر

كما يدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فظاهر كلامه يدل على وقوع المخالفة في كلا الامرين فيكون قوله وقال الحرارة عرض في غير جسم النار الى آخره يكون بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي تعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كالجزء لا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار مع بقاء النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ كبير بالباء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا وعرضا ودفع الشكوك الواقعة عنده وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل بافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته ذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته ذاته انه لا يوجد في شيء البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذ من الممتنع ان يكون شيء واحد لماهيته مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيء من الاشياء الذي هو فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء الذي هو فيه كما في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبه بسط لا يليق كما هو دابه في كتاب ولنذكر تلك الشبه وحلها على وجه التلخيص للمغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي والتحقيق ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج

ايضا

قال

نقل شرح مقال بان شيئا الواحد يمكن ان يكون جوهرا وعرضا وحله

ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب منها جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قررناه ووجودها في غير هذين فلم يلزم كونها عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الحاجة العرض الى الموضوع فتكون جواهر في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار جزء والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد بالحرارة الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب فاما وجودها في غير النار فهي وان كانت لا كجزء منها لكنها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا في غيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما جزئيتها للشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك الوجه يصير جوهريا اي ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا ورابعها وهو ايضا قريب المأخذ مما سبق ان العرض في المركب يكون جزءا منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيان والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهرا في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض ليست عرضيته الا لانه امر في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واي شيء كان لا بالقياس الى شيء اما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا وفصلا وكونه خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فههنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في ذاته وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا للشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس الى امرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشيء في المركب ليس لا كجزء وحيث لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بما لا مزيد عليه ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كررا جاء وقال ان

لهم ان يحتجوا المذهبهم ان كل ما حل فى شئ يكون لذلك الحال اعتبار انه فى المحل واعتبار انه فى المجموع اما
الاعتبار الثانى فلا شبهة فانه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزء واما
كونه فى المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل بوجهين احدهما ان
الحال يحتاج الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثانى ان
هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى
وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال
جوهرا او عرضا هذه هى العقدة التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فيتذكر
ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد فى كل مما ما اوله فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى الذاتى والعرض والعرضى فى
فاستدل على جوهرية كل ما حل فى شئ بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق انه جزء والمجموع لا يكون
عرضيا له وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا او لا تنافى بين كون الشئ عرضا فى نفسه جوهريا لغيره
واما ثانيا فلانه قد وقع فى كلامه الخلط بين حال الشئ فى نفسه وبين حاله مقيسا الى غيره فاستدل من نفى
احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشئ عرضيا اى خارجيا ان يكون جوهرا
اذ ليس مقابلا له بل المقابل له الجوهرى فلا يثبت من نفى كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له و
لا كونه جوهرا فى نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فاذكر من لزوم الدور
فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل
المتقوم به مختلفة كما ستقف عليه واما رابعا فلما سيجئ ايض من ان المادة الاولى مفتقرة فى ذاتها الى
نوع من الصورة اى نوع كان وليست مفتقرة الى شئ من الاعراض بنحو من الافتقار وهذا مناط الفرق
بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة تحصلت مختلفة نوعية ففى كل منها
تحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال الجنس
بالقياس الى الفصول المختلفة المقومة كل منها لوجود النوع فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية
بل زوال نحو واحد من اتحاد وجوداته وتحصلاته فنقول قد علم فيما سلف ان بين الموضوع والمحل
فرق آه قد سبق فى اوايل الفن الثانى المسمى بالامور العامة باب الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية
وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعنى
بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شئ اخر فيه لا كجزء منه ويعنى بالمحل ما هو اعم من
هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شئ يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته بدون ذلك الشئ او به فهو على
كلا الوجهين يصير بحال وصفة وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التى تسمى
بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها الحال بحسب خصوصية احوالها الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقرة
اليها الاصناف بما هى اصناف فانها اليست مما وقع الافتقار لمعروضاتها اليها من جهة نوعيتها وذاتها

بل من

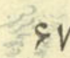
بل من جهة وجودها الشخصى او الصنفى فلا يبعد ان يكون شئ موجودا فى المحل يعنى لما كان المحل
بحسب المفهوم اعم من الموضوع وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد فى العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون
فى الوجود شئ موجود فى محل لم يصر ذلك المحل فى نفسه نوعا قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المبهمة
الا بما حل فيه فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا نعنى بالمادة الا المحل الذى يقوم نوعا من الانواع بما
يحل فيه ولا نعنى بالصورة الا ما يحل فى شئ يحله نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل
فى قوامه ونوعيته ربما لم يكن وحده كافيا فى تقويم المحل وتنويعه بل مع شئ او اشياء اخرى صارت
بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة فذلك الحال
سواء كان وحده او مع شركة مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا فى
موضوع اذن فيثبته لا يتجاوز الامرين احدهما الجملة وهو فى الجملة كجزء وليس كجزء فلا يكون الجملة
له بل ولا محلا ايض اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء لمحله وثانيهما المحل وهو ليس وجوده شيئا فى شئ لا يقوم
نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر وتبين ان بعض ما فى المحل يمكن ان لا يكون فى موضوع
بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انية هذا الشئ الموجود فى المحل لا فى الموضوع
بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة
مثل هذا الموضع اى من جهة كونه حالا فى محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه
الجهة ايض او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمى فان هذا الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ
فى مباحث العلة والكم واعلم ان فى قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذى نخصه باسم الصورة مواخذة
لفظية لا نه يدل بحسب مفهومه على ان وضع الاسامى موقوف على وجود المسميات فى الخارج وليس
كذلك واعلم ايض ان كون صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياها نوعا واحدا انما يصح اذا لم
تكن فى مرتبة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكون صور العناصر باقية فى المركبات الطبيعية
كالجماد والنبات والحيوان مما هو باطل عندنا معان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم
فى ذلك فى موضع يليق به ان شاء الله تعالى واذ الكان الموجود لا فى موضوع جوهرا آه يريد اثبات جوهرية
كل من الصورة والمادة والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع فكل صورة جوهر
بشرط ان لا يكون محلها فى موضوع وكذا كل مادة جوهر بشرط ان لا يكون فى محل لانه اذا لم يكن فى محل
لم يكن فى موضوع اذ لو كان فى موضوع لكان فى محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
فيكون المحل الحقيقى ايض جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقى والحال الصورى ايض جوهر واما المجتمع من المحل
الحقيقى والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار ولا يجب باعتبار الوحدة لا
جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير
محدود كما مر وقد عرفت من الخواص التى لواجب الوجود يريد نفى كون المادة والصورة والمركب

منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة وان من خاصيته ايضا انه لا مكافي له في الوجود والمادة والصورة متكافيان في الوجود كما سيجيء اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه ولعل بابه سبب ليس الجسم ولا جسما يوجب وجوده فاما نفي كون الواجب جوهرا فسيجيء البسط عليه في المقالة الثامنة فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما آه يريد اولا تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته او صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على جهة المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حرك على وجه اخر ككونه غاية او علة علة ام لا وهذا الجود التقسيمات لشموله المادة والصورة للمفارقين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها وجود ومحصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل واحد من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزآه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما في الطبيعيات فذلك من حيث وجودهما الطبيعي ومن حيث كونهما من مبادي الحركة

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه الغرض من هذا الفصل تحقيق مهية الجسم حدا واثبات وجوده انية فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما ما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر ما منزلته منه منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما لكن اثبات وجودهما مما يتوقف على معرفة الجسم بحسب مهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاولى ذلك معرفة الجسم وتحقيق مهيته واما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس ليس هو ذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الا ان ههنا بيانا برهانيا من طريق اللم وهو ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية يتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية وان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في مرتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الشرف والكمال المحيط بجميع الوجودات والنشآت حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي ايضا

في جانب المعلولية وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوحدته ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي المتمادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس من التحصل الوجودي قدر ما امكن ان يجمع كل جزء منه ولا من البقاء ما يشمل اوله اخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله يفوت اخره واخره بعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض منه فهو غايب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور وعند وجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود العلم منبع النور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم ينته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا او وباء لا يليق البخل على المبدأ الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على حد متناه وبقي في كتم العدم انواع جمة غفيرة مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدأ ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما سيجيء اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فقد فرغنا منه وذلك في الطبيعيات وان كان اللايق بيانه في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وبجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم الجسم ومبدأ فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان الواقع هناك من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان يناسبه بعد وضعه وتسليمه من علم الاول بذلك النحو فكان صار بوجه اخر من احوال نفسه واما الحقيقة وشرحها فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق مهيته وتعريف معناه وهو على ما قد جرت العادة به ان يقال ان الجوهر الطويل العريض العميق والمراد منه كما سيبينه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القايمي واختلف في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية الابعاد فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فبوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون في مهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المط وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك هف الثالث من الوجوه التي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد الاول فلا يصلح للجنسية لكونه سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية

وان فسر بالثالث فمن الجايز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه
جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا
لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة
فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف واما
المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع اولا فان لم يكن كان مقومات الجوهر
اعراضا وهو باطل كما مر وان كانت جواهر وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو
المط واما نفي كون الابعاد فصلا فلان معنى القابلية وامكان العروض وصحته ونحوها من العبارات امر
لا تحقق في الخارج والا لقام بمحل بل لا ضرورة انه من المعاني العرضية فينقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل

بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول
من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه مختل بوجوه اما اولا فبانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في
ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا والمعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من مقولات الاعراض ان يكون
له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فمختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر
ذاتيا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في
وجوده الخاص عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كان الانسان الموجود في نفس الواقع مثلا ليس

من حيث مهيته موجودا ولا معدوما ومما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع ففصل الجوهر في كبد الواقع
واصله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه و
ومهيته واما ثالثا فبان عندنا كما ستلوح اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات و
الوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض
بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القايم بغيره لكن الجوهرية فانها حال المهية بالمعنى الذي
هو نوع وجنسه واما رابعا فلانتقاضه بما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون
جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول لا جزء
لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما يساق اليه الاوهام القاصرة ومنه نشا هذه الاغاليط وذلك لانهما
يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للاخر وكذا حال المهية مع التشخص حيث ان للمغايرة
بينهما ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين وهو للمهية التي وجودها ان

لا يكون

لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد
عن الموضوع ليس جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان
النفس وساير البسايط الصورية وجودات متفاوتة الحصول وحمل مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي
ثم نقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز ان يكون النفس بحسب هذا
الحضور الوجودي غافلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية والسلبية
وعن هذا الوجه جواب اخر اشبه بالطريقة المشهورة وذكرناه في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما
ذكره الجوهري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحرك وعدهما
والاخر فصل فرقنا الجوهر بقبول الابعاد وعرفت الرطوبة وهي من مقول الكيف بقبول الشكل وهو من مقول الانفعال
وكذا يعبر عن فصل الانسان وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني
مباديها الخارجية وموصوفاتها الوجودية لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها
فجعلوها عنوانات تقصد بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما ذكر في تعريف الجوهر كون المهية
بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور هو
معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول ترديده غير حاصر اذ من الجايز ان يكون المعنى
الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع
ثابت سواء كانت في الذهن او في الخارج محققة ام مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب واما
عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال
المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع
تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه و
لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه والممتنع في كون المركب من الشيء ومن امر
اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا
ترى ان الانسان مهية والفرد تحت جنس الحيوان وجزءه وهما الحيوان والناطق ليس شيء منهما مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون نوع

القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هو مباديها
لا انفسها فالمراد بقبول الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدا هذا القبول لا نفس القبول واما
ما اجاب المحقق الطوسي في شرحه بان الفصل هو القابل للابعاد دون القبول فهو ليس بشيء فان القابل
ايضا مفهومه مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به
فيجب ان يكون ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق آه يريد بيان

ان المعتبر في حد الجسم او المأخوذ في رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او
الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود ثلث امتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
كيف كان وخط آخر مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم يكتف بالامكان
ليشمل الافلاك كلها والكواكب لم يكتف بالعرض اذ ربما لم يقع ذلك بالعرض في جسم فجسمية كل جسم سواء
وجدت فيه ثلث الابعاد كالمكعب اولا ليست بوجود شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان
كلا من الطول والعرض والعمق لفظ مشترك يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا
ولهذا عرفا اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا وبهذا المعنى قد
يكون طول الكوكب هو بعده عن اول الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دائرة البروج ويقال لاعظم
الامتدادين المحيطين مقدارا او يقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين آخر جزء من اجزاء بدنه
المشار اليه على استقامته وهو اما القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال لما يقع للعبد لاعد لاحد من
حركة العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا لا يعم الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن
المعتبر في العرف ما يقال بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان يكون فيما سوى
هما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين
مقدارا وللواصل بين يمين الحيوان ويساره لبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخرج عن تجوز
والعمق قد يقال للبعد الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما خص العمق بالنزول
اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل والسمك بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم
شيء من هذه المعاني الاول وهو الخط فليس يجب ان يتحقق في كل جسم خط فضلا عن يكون معه شيئان اخران
فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس منها خط بالفعل اذ الكرة ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو
الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة في
ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر فيها محور او خط آخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك
لان جسمية الجسم وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير متشابها
الحركة اللازمة كما في الافلاك او العارضة كما في العنصريات فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما
للجسم بطل ايضا كون سائر معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى
الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا صالح لتعريف الجسم اذ الجسمية بما هي جسمية لا تقتضي ان
يكون ذا سطح بل انما يلزم السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكن ليس بحق وجوده ولا ايضا من لوازم ماهيته ولهذا امكن لاحد ان يفرض جسما
من غير ان يكون متناهيا الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع لاتناهيه وكذا يمكن تصوره معا
من غير ان يخطر بالبال تناهيه واكثر من تصور جسما لا متناهيا من تصور شيئا متناقضا او تصور جسما

لا جسما

لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموضوع او الموصوف الا جسما ولم يخطئ في تصوره
لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الآخر والمعتقد كمن قال ان الجسم اكبر فانه اخطأ في التصديق لا
في تصور طرفيه وكذا من قال الجسم الاكبر كذا فقد اخطأ في التقييد لا في تصور البسيطين وهما الجسم والاكبر
ولا كل من تصور جسما غير جوهر وقال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض
لزوم التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد آخر يكون طولا او
عمقا كالمستديرات من الاجسام كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان
يكون لوجود الطول والعرض والعمق باحد من المعاني المذكورة مدخلية في تتميم الجسم بما هو جسم ولا ايضا
ان يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع اما الى الخط او الى السطح لكن الشيخ اراد الا ان يظهر
فابطل سائر المعاني في صلوح للتعريف بوجه مستأنف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد
فرضا ان يكون ذا ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب
جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط او السطوح متفاصلة فان له ستة سطوح متساوية و
اثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون موضوعا تحت السماء لتعرض
لاجزائه الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الآخر بان
يكون طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز
الى جانب السماء والباقيان على قياسه او ان يكون عمقه هو الآخذ من الفوق الى السفل والباقيان
على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما سماء او في سماء لا احدهما بخصوصه
فاذا كان سماء وسيما الفصوص لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني
السابقة اللهم الا ان يكون متحركة بثلث حركات مقاطعها مارة على الاقطاب فاقطابها والمحيرة على
المناطق احدثتها بالذات والآخرين بالعرض فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل الخ يعني اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل بشيء من المعاني
المذكورة فليس لاحد ان يلحى بنفسه في تعريف الجسم الا فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد
غير لازم للجسمية فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم
الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذي يمكن
لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر وقد علم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن
على وجهين احدهما ما يجب الادراك العقلي كليا والثاني ما يجب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا نتصور
ولا يمكن وجوده الا المقدار فعلى الوجه الاول يصلح لان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون
التعريف الا رسما واعلم انه لا يمكن لاحد ان يفترض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي

بان يكون موضع التقاطع فيه نقطة واحدة اى لم يرد انه يزيد منها واما اذا لم يكن الابعاد على وصف
التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة ويكون على نقطة واحدة ولكن لا يكون تقاطعها على زوايا
قوايم فيمكن فرضها ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوط كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها ببعض
على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا
غير وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق اى يعنى كونه
بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذى من
جهته يشار الى الجسم فى التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة
وليس المراد منه ان هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب وثلثت
جسمية من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه اذا قيل ان الجسم هو المنقسم
فى الجهات ليس معنى بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر
المفردة والنظام من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام
فى تلك الابعاد ومن شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية وحقيقته من الجسم وغير ذلك
من المعانى من الاعراض المفارقة لبعض انحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذى يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجى لا فى موضوع لا كونه بالفعل لا فى موضوع
والا لم يكن مهية الجوهر التى فى موضوع الذهن جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية
الجوهر بما هو جوهر وكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذى كماله الاول وصورته
التى بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد او الانقسام على الوجه المذكور وهو
اى الجسم بسبب هذا الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شئ من الابعاد الموجودة او المفروضة
كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات و
توابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على
نحو تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل الجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما
سيجئ ويظهر من قوله كذا صورته وهو بها وما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذى من شانه ان
يفرض فيه الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع الاكتفاء فى التعريف بذكر الجوهر
وبعدها او قسمتها ايفاء لتمام الحد وتدقيقا الوقع ذكر القسمة فى الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة
فى التعريف ليكون احترازا عن الخطوط والسطوح الجوهرية منفصلة كانت فى ذاتها او متصلة على مذهب
القائلين بهما او المجوزين لهما وقوله وربما لزم بعض الاجسام شئ منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب
معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اى لزم شئ من هذه الامور العرضية بعض الاجسام كالمحاوى

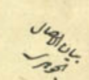
والسطوح

والسطوح للافلاك وربما لزم شئ منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا ويلزمه
سطح ما للزوم التناهى بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شئ منها او بعضها معناه ان بعض
الاجسام كالعنصريات بحيث اما ان لا يلزمه شئ من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه بعض دون بعض
فانه لو اريد ملزوم شئ من الابعاد والنهايات لزومه لشخصه فلا لزوم اصلا لشئ منها فى بعض الاجسام
كالعناصر وان اريد ملزومه ما هو اعم من لزوم شخصه او جنسه فالسطح بمعناه الجنسى لازم للبعض
ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل آه يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة
نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل
وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت
المكعب بالكرة فانه لم يبق شئ منها اصلا الا السطح المطلق الجنسى والمقدار التعليمى الجنسى مع ان
جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اذ لو كان شئ
منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بشخصه عند زوال ذلك الشئ بشخصه فكيف بنوعه والنوعى
كالسطح فان السطح المستوى مخالف بالنوع للسطح غير المستوى واما المقدار التعليمى الجسمى وهو كونه
بحيث يمسح بكذا وبكذا فانه وان اشتبه على كثير من الناس تبدله بتبدل الاشكال الشمعة بل زعموا انه
باق فى الحالين واحدا بالعدد حيث يروا ان ممسوحها فى الحالين واحدا بالعدد اى مضروب اجزاء
مقدارها بعضها فى بعض شئ واحد وذلك لا يوجب التماثل فى النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان
المقدار الجسمى طبيعة مبهمة جنسية وللمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة
تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها الا بشئ من هذه الحدود المقدارية والمتصلات
الكمية الاتصالية فان انفعل ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة آه اشارة الى سؤال يرد على
استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجرى
هذه الاستدلال فى الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شئ منها على الفلك بل هى كلها واحدة بعينها فقوله
واحدة صفة للابعاد اذ الكثير قد يوصف بالوحدة والكثير ايضا كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة
فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها فى الفلك مثلا ليس مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو
جسم والا لم يوجد فى العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما يقتضى فى الفلك تلك الابعاد طبيعة اخرى
كمالية محصلة لنوعية الفلك هى كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة كمالاته الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها
للجسم الطبيعى فى موضع كالشمعة ثبت فى الجميع لان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن
ان يختلف افرادها فى التقوم بشئ وعدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف
افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلى المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا



مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقايل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت
موجودة بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودا ايضا بالقوة فاذا الجسم في اتصاله
وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما الا زما للذات فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر
متصل بحقيقة فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط والمقادير وعلى
الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو
جسم بالقوة اي بالامكان لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل
دايما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو
وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تعدد ذلك الوجود بمتصلية الجسم الواحد
الشخصي بهذا المعنى ووجوده ووحدته الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه
فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد لا لما علمت ان هذه الابعاد
والمقادير يمكن توارده على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن لكن يجب
عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخر وجودها عن وجود ذي
لابد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها
في نفسها ولامتناع قبولها الابعاد المتصلة اذ الحال في المنقسم الحال لا ينقسم منقسم الى ما لا
كك ولا ايضا امرا لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم انما لا وجود
له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لابد من ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير
التي هي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بالمعنى الذي ثبت عرضيته والا لكان الكلام
عايدا من الابتداء ومن انه كيف يكون حالا في موضوع غيرها بل الابعاد والانقسام فيلزم اما
التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئ لعروض الابعاد والمقادير المتواردة
عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من
الاتصال ومقابله فكيف حال الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة
والصورة عرضا متاخر الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل
او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن الامر ليس كذلك فانها في ذاتها امر مبهم الكون
انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر
مرتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب اعتبار العقل كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد
فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين بمقابلات التعينات
ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته تميز ما بتعين في الوجود
على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح حمل شيء منها هكذا احقق في هذا المقام فانه من زال

الاقدام



الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله
بالحقيقة صورته هذه الاتصال الجوهري عما اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام
مبدا الاتصال والامتداد بذاته بمعنى ان متصليته وممتديته نفس وجوده فهو متصل باعتبار
واتصال باعتبار اخر اما كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه
اما كونه اتصالا فلانه متصلة ليست بامر زايد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة و
متاخرة بذواتها فكل منها تقدم وذو تقدم او تاخر وذو تاخر باعتبارين وهذا المعنى كما علمت غير المقدار
مطلقا سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها لما ثبت عرضيتها لجمعا
في مثال تشكل الشمعة الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير
من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه الصورة الاتصالية الجوهرية لا
يخالف جسما اخر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او للمقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
والمساواة والمعدودية والعادية او التشارك او الصمم او الجذرية او المجذورية او المكعبية او غير
ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يقال انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده
او جذره او مجذوره او مضروبة في نفسه او مكعبه او مشاركة او مناسبة بوجه او مباينة وانما له
شيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء او اجزاء بعد جزء منه وانما قيد الجزء
بكونه عادا لذلك الجسم ليخرج الاجزاء المعروضة المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام و
التجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحسب جزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاخر عبارة عن
اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا او بحيث يكون جزء له عاد غير اعتبار الجسمية التي هي من باب الجوهر
وهو كون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد وهذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط
محتاج ان تستعين بالاشارة الى ما ذكر في الفصل الذي ابتدا القول فيه في الكمية من فصول المقالة
الثانية من الفن الثاني الذي في احوال المقولات من المنطق وهو قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث
يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل تشكلها يحفظ عليها ان
يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثه مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ويختلف مع كل شكل
تحدد وتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة او احدد ذلك الشكل فانه ان شكل
الشمع بشكل كرة كان معرضا لنسبة ابعاد محدودة هي غير المحدودات المعينة تقبلها اذا كان شكله
شكل مكعب وكذلك كمية الماء قد يحفظ جوهره ماء ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد ثبتت له جوهريته
النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقايل ان يقول الجسم الكرة ما اذا
تكعب فان ابعاده لم يتغير اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة وانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو
مساو بالفعل ولما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الاشكال متساوية بالحقيقة بل معنى ما

يقال عليها من ذلك انها في قوة المتساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى الاول لا يتعين
بشيء البتة دون المقدار بحيث يكون مساويا للمقدار او مخالفا لما اصغر منه والمساوي للمقدار لا يتعين
بالمساواة بما يخالف المقدار والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف بجميع ما
يجانس مقداره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما يجانس مقداره وكذلك نقدره فلا يتعين لهذا المعنى
الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فاذا انما يقع تقدير الاجسام بذلك
المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي لا يخالف
به جسم جسما فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي عرض هي جسمية
بمعنى اخر وهو ما اشرنا اليه وان كانت قريبة من الصورة الجسمية ولم تنه اياها فكذلك ستجد اشباها
لشبه الكيفية وليست بكيفية السطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح
ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد
وكذلك هذه الصورة ليست بخرجه عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كميته فطبيعة
كمية الجسم لكن هي كمية ثابتة لا يتبدل لا كما في الجسم وليس اذا كان للسطح صورة يلزمها او يقومها
الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان كل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر
بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة لما
يلزم الجسم من الطبيعة ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ملحوظة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع
الالهية وتعينها هي الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج اليها لاستعانته بها في الفرق بين معنى الجسم اعني
الطبيعي والتعليمي ولهذا ما يكون الجسم الواحد تخلخل وتكاثف اه يعني ولكون وجود الجسم الواحد
الجوهري غير محدود بما هو متقدر او مقدار جسمي ما يوجد الواحد المعين كالماء مثلا يتخلخل اي تزيد
مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء جسميته
بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة الكم وهم
ان الذين ينكرون بان للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث
يكون لاجزائه الوهمية حدود مشترك يكون نهاية جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة
في الكم ويضطرون انفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان المشاهدة حاكمة بوقوعهما كما عند
امتصاص ماء القارورة او انشقاق القماقم الصياحة الواقعة في النار وانكسار الاواني في البرد الشديد ولهم
في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل بهذا
بالمعنى الاخر الذي هو المقدم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر
الصفة واما قولنا الجسم التعليمي اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم

ان

ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة
عن الصورة الجسمية من حيث معانقتها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد
مطلقا جسم ومن حيث انه محدود ومقدر متهيئ للمساحة هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات
عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي
فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا
اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى
اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية
او في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو
وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة ليست في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال
انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الاول ولا
يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التشبيه في كونه عارضا
وثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط
بل المراد من كل منها امتداد في احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون معه اخر او اخران ليكون
سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهايته و
الخط نهاية نهايته وكان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة
من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة
من باب الكم فلكل من الجسم والسطح والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر وبالمعنى
الاخر عرض بخلاف الاخيرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض الا ان السطح باحد الاعتبارين
عرض في جوهر وباعتبار الاخر عرض في عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في
عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض في عرض وقد علمت الفرق بين السطح في العبارة المنقولة عن
فاليموريناس وسياتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنيي
الاتصال المنسوب الى الجسم الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير مما سياتي موافقا لما مر
ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنا لا من معاني المتصل ليكون سببا لمزيد الاستبصار
قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط
في معاني المتصل فمنه ما هو فصل الكم والكمية ومنه ما هو عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنه
ما هو عرض يلحقها من حيث هي طبيعة واما الذي هو فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد
في نفسه وحده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها
وباعتبار اخر نهاية لاحدهما وبداية للاخر فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون

هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا معنى المتصل الذي ينقسم اليه
الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل
منهما لا المتصل في نفسه فيقال متصل لما يوجد في طرفه نهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما
قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان الاتصال مماسة مثل الخط الذي يتصل بخط
على زاوية يحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار له جزءان العرضين كسواد وبياض
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته لان الجسم كانت حاله عند جسم
اخر انه اذا تحرك ونقل عن موضعه نقلا يلزمه الطرف الذي يليه من الاخر ان يصير الاخر معه حيث صار
فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو الاول وانما ان كان انما نقل اسمه من
الاتصال الى الاضافي وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة ما احق بذلك الاسم
انتهى ما ذكره تلخيصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي يصلح ان يكون فصلا
للجوهر وهو القابل لفرض الابعاد على الوجه المذكور   مقول اولا ان من طباع الاجسام ان تنقسم
آه هذا شروع في اثبات ان للجسم جزءا غير جسم يسمى عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوا بانها
جوهرية بل الصورة وهذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصورة بل المقصود والصدق ايضا على الاجسام قابلة
لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصور الحسية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليس بحسية كصور
الافلاك والاولى ان يذكر بدل الحسية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل
للصور الذي يصح عليه باعتبار ما ان تقع اليه اشارة حسية وهذا ايضا يصدق على الاجسام
القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء اخر وهو ان اسم الصورة بحسب بعض الاصطلاحات
يعم الاعراض والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى
انها الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية والاستعداد الذي هو بمنزلة الفصل لها
ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاها وانما صح كون القوة الاستعدادية عنوانا الفصل الهيولى
لانها جوهرة مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة
شيء لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية
النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدا باية صورة طرأت فالنخلة
اذا انقلعت بزوال جنسها وهو الجسم بالمعنى الذي يكون به جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن
لا بزوال جسمها بالمعنى الذي هو به مادة بزوال الصورة النباتية التي هي مطابق فصله النامي فالمادة
الواحدة بالتشخص من شأنها ان تتصور بصور كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف
الجنس الواحد بالتشخص في الوجود فلا يمكن ان تتوارد عليه فصول مختلفة وهو هو بعينه الا ان الجنس

الذي

الذي بازاء الهيولى الاولى جوهر بالقوة متدرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليست فيها جهة الفعلية و
الكمال الا فعلية القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العدم الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة
اذا عرفت هذا فاعلم ان من شأن هذه الاجسام الطبيعية سيما التي بحيالنا ان تنقسم قسمة انفكاكية
خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صار مائين اذ لاحد ان ينكر كون هذه الاجسام
التي يحكم الحس بانفصالها وطرء القسمة عليها متصلة واحدة في نفسها حتى يلزم انفصال المتصل الواحد بل
يقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة وحدانيات هي
متصلات في انفسها ولكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شيء منها فالذي ينفصل في
الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد متصل واحد في الحقيقة غير قابل للقسمة
الانفكاكية   وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسايط على الاطلاق
بل انما هي حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة
الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وهذا ويشبه انهما اخذا هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لئلا يلزمها
والزموا القول بالخلا وقيل انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال
فللنار وهو ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة
مثلثات وللفلك ذو اثني عشرة قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الطبيعيات
انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعله مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل
في بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على منها ما جاز
على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل
جزء واذا لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان
المقدم وهو ليس بشيء اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان
جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها في الطبع موقوف على تساوي هذه الاجسام
المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه
الاجسام المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلو لم يكن الكل
والجزء المادي متفقين في الطبيعة وان كان من الكل والمجموع هو العدد الحاصل من انضمام الاجزاء
المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس طبيعة متاصلة لها وحدة
حقيقية حتى يحكم عليها بانها مساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم عن قول
الشيخ في الاشارات ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من

الاجزاء طباع الكل وطباع الخارج المساوى له ولم يرد ان المراد منه القسمة الواردة على
الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام فلا يخفى فساده بناء
على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اى القول بتركب الجسم المحسوس
من اجزاء هى اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال او متفقتها او سواء كانت متفقة
الطبع او مختلفة فى طبيعيات الشفاء والبيانات الطبيعية اى من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف ولزوم
الخلاء وما اشبهها سيما الذى هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القايل بانها مختلفة
الاشكال لاستلزامها وجود الخلاء واما هنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميل الاحتمال
سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر نقضا من تلك المذاهب بلسان شامل
كافل لابطال الجميع على نمط فلسفى واسلوب حكمى غير جدلى ولذلك فان قيل القايل ان طبايعها وان
اشكالها متشاكلة آه مقررا ما ذكره ان القايل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخ اما ان يجعلها
بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم فى الوهم دون الخارج فعلى الاول يرجع وجودها الى وجود الجواهر الفردة
فلم يكن اجساما ولا مما ينالف من تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام هف وعلى الثانى وهو تجويز
انقسامها وهما فلا يخ اما ان يكون مخالفة حال القسمين الوهميين فى انهما لا يفترقان لحال الجسمين
المنفصلين فى انهما لا يتصلان لامر طبيعى جوهرى بالهذه الاجسام بما هى اجسام او السبب خارج عن الطبيعة
المشتركة فان كان الثانى فلا يخ اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا
بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم عدم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى من الثانى كان جايز من حيث الطبيعة
الجسمية والنوعية اتصال المنفصلين وانفصال المتصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة
للانقسام الخارجى اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة جميعا وهذا القدر
كون الاجسام ممكنة الانقسام فى ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم
يكفينا فيما نحن بصدده وهو اثبات جوهر فى الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثانى وهو كون السبب المانع
للافتراق عن الالتئام والالتئام عن الافتراق مقوما لهذه الاجزاء سواء كان تقويما داخلا فى طبيعة كل
منها او مهيته بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع او نسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا فى وجودها
فقط فيكون نسبته اليها نسبة الصورة المادة لا يلزم الا ان ذلك خروج عن مذهبهم حيث يلزم كون
هذه الاجسام الديمقراطيسية متخالفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون بدون انا بينا ان هذه الاجسام و ان
فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة فى الجسمية المشتركة وهى طبيعة واحدة نوعية
فى ذاتها وان كانت باعتبار اخرى جنسا للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجئ اثبات نوعيتها فى هذا الفصل
فهى من حيث جسميتها المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجى وان كانت من حيث نوعيتها الكاملة

محسم

ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية داخلة فيها وهذا مما لا يمتنع عن كون
الجسمية بما هى جسمية تقبل الانقسام عندنا فان قولنا فى الفلك مثل هذا القول من ان له طبيعة تمنعه
غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكى والذى لنا الافتقار اليه فى اثبات ما نحن
بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هى تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل هى فى طباعها
ان تقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن تبين ان هذه الاجسام غير ممتنعة من حيث جسميتها
عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقى ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين
مخالفة لحال الجزئين الخارجين فى الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة
بها البسيطة لا بسبب امر اخر مقوما او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما
لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتى للاجسام كلها اذ لا يعقل
جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة فى ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهى سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول
ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا فى واحد ونوعها
متكثر هف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها منقسما لا محالة
فالبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية متحصلة ليست كاجناس البسايط الخارجية كاللون
الذى لا تحصل له خارجا الا فى ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة واعلم ان ههنا
شبهة مشهورة وهى ان مبنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة الجسمية النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول
الانقسام لكانت منحصرة فى فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال
لفظ مشترك بين المعنيين فى الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار و
اجزاءها الوهمية ليس الا انفصالا خلقيا او اتصالا ظريا وما يقاس عليهما من تجويز التمام الاجسام و
انفكاكها لان الجزء لو صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول فى الاول ليس بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب
وفى الاخير بمعنى الاستعداد المجرد الذى لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة فى افرادها
هو جواز حصول الانفصال فى الابعاض بدلا لما الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال
فى اول الفطرة ولا يكفى ذلك فى تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام فى انقسام الكلى الى الجزئيات
وفى انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية
او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصى او نوعى والثانى عبارة عن تجزيته و لحد شخصى او نوعى الى ابعاض
فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر اولا يرى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس
وجود واحد شخصى يمكن ان يصير وجودين وهذه الشبهة مما استصعب المتاخرون رفعها او بعضهم ذكروا

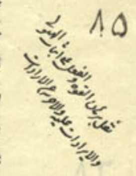
اجوبة ضعيفة واهية اقول لانها مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها الشيخ في الاشارات وحاصلها
ان كل طبيعة نوعية لها افراد متعددة فليس منشا اختلافها الشخصي ووحدتها وتعددها نفس تلك
الطبيعة ولا شيئا من لوازمها والا لما تعددت بل العلة عرض مفارق وكل عرض كذلك يجوز مفارقته
مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد منها متعددا او المتعدد
واحدا نظرا الى نفس تلك الطبيعة المتفقة فالاجسام الفلكية وغيرها مما هي اجسام لاتفاقها في الجسمية
وهي طبيعة نوعية لا يابى الوحدة والكثرة والانقسام الا المانع خارج صورة كان او عرضا ويمكن ايضا
ان يتمسك في ابطال هذا الراى بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل بينها خارج خالية والخلاء مح وان كان
مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منها متصل واحد في نفسه ايضا
اجزاؤها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم او لا من امكان
الخلاء مقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام فهي كل طباع
الجسمية ان يقبل الانقسام بين بها اثبات الهيولى فاعادا وله ذكر المقدمة المحققة عندي بالبرهان المذكور
وهو ان كل جسم من حيث جسميته وكونه جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية
والطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية للشي وهو اعم من الطبيعة لانها قد يختص بما يصدر عنه الحركة
والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض من غير ارادة فاورد لفظ الطباع ههنا بدل الطبيعة لكونه
انسب بالصورة الجرمية اذ مبدا الحركات والسكونات الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام ثم فيظهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شي وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها آه يعني لما
ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية
قائمة لا بانفسها بل في شي آخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس الاتصالات
ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل الجوهر
فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشي بحيث
يتشارك اجزاؤه في حدود مشتركة وثانيهما كون الشي بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل
بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا وكانت تلك الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة
قابلة لهذا الاتصال ومقابله على ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الآخر
الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ الشي لا يكون
قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد الكمية مما يعرض لها الاتصال والانفصال
الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان
كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات الاتصالية

لا للامور

لا للامور التي هي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد لا ذوات الابعاد انفسها وسيحقق
الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان
يبقى وقد عرض له الانفصال لان الشي لا يمكن ان يقبل مقابله كما لم يمكن ان يقبل نفسه فكل متصل بذاته
اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان آخران وبعدان آخران
وكذا اذا احدث اتصال بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل الجوهر او فصل الكم
لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما نبه الشيخ في قاطيغورياس وقد نقلناه فيما امر فقد حدث
متصل آخر وبعد آخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين اللذين كانا قبل الاتصال بخاصيته اي مما
يختص به من هويته ولا نسلم لانه يبطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شي مشترك بينه وبين ما يحدث بعده
منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء الجرة اذا صار في انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان
ما في الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت ان في الاجسام شيئا غير الاتصال و
المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهري
من المقادير المحدودة وذلك الشي لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محل الجوهر
المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون امرا متعينا بالاتصال ولا بالانفصال ولا بعدم الانقسام والكون
ولا بالانقسام والكثرة ولا بشي من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء المجردة والمادية لما يمكن له ان يكون
قابلا للاجسام وعوارضها فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرض له التجسم و
ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشي لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشي
من الصفات المعينة الا مطلق الوجود والجوهرية وهو المراد بالهيولى وتحقيق انه موضوع من ان الهيولى مادة
للاتصال الجوهري اعني الصورة الجسمية لا لها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة
وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب المطارحات على هذه الحجة اولا بانها بنيت على
الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وقيلان في الشمعة يتبدل ابعاد
واتصال واحد فيها باق بعينه غير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مدورة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمدورة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على
سبيل التبدل فالاتصال والامتداد ثابت بعينه ثم والوجه الثاني هو ان الاتصال المورد في الحجة هو
ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم باتصال مثله والذي نسلمه هو الجسم و
لا يكون مثل هذه الاتصالات المتشخصة اعراضا فانها يحدث ويبطل والهيئة الجسمية والنوعية لا
تتبدل ويستغني في قوامها عنه فان كان مرادهم هذا الاتصال الآخر فلعل قائلا ان يقول هو الجسم لا
غير ولا يكفيكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري
وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فلما كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان

الاتصال اما ان يعنى بها لا يتصور ان يفعل الا بين شيئين وهو الذى يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون جزءا من جوهرى واما ان يعنى بها لا يستدعى ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما يفهم الكافة وهو الامتداد وقد صرح المتاخرون ان هذا الاتصال امتداد ما جوهرى ويذكرونه موضع الاتصال الذى هو صورة الامتداد الجرمى مقول قايل ان الامتداد لا يقابله الانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للاتصال والانفصال والوجه الرابع هو انكم ادعيتم فى الجسم امتدادا عرضيا هو الابعاد الثلثة وامتدادا جوهريا هو الابعاد الثلثة فالامتداد الجوهرى اما هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث هيئته لا يختلف فلو اقتضى شئ منها الجوهرية لكان الجميع جوهرا او كذا جانب العرضية الوجه الخامس ان الامتداد الذى هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل فى الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا فى الاعيان فلا يتقوم به الجسم لان الامر العينى لا يتقوم بالامر الذهنى وان كان واقعا فى الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل فى المادة الواحدة امتدادان وهو محال ثم اذا كان فيها امتدادان وبالضرورة هما متناهيين وكل منهما مقدار اذ لا يتصور ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما جوهرى والاخر عرضى فهل هما متساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففى مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان تقدر بالمادة باحدهما يفضل الثانى على المادة فيكون بعضه لا فى مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهرى والعرضى متساويين فى جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والحل اول فالجواب اما عن ما ذكره اولا فانه لا شبهة فان الجسم سوى الاتصال النسبى الذى من باب الاضافة بكلا معنييه الذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثانى من عوارض المتكمم الطبيعى اتصالا بمعنى الاخر وهو الاتصال الحقيقى والكلام فى تحقيقه فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض او الجوهر ليست الا اتصالات ومتصلات حقيقية لكن المتبدل منها اعراض والباقى جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمى ذاتها يمكن ان يكون امرا مبهما فى ذاته عن الاتصال مطلقا كما فى الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها فى حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودى انما يكون بشئ من الصور الاتصالية ولا وجود لها فى الا على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها تحدث وتبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا تتبدل لعله لطائفة من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية الشئ هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بمهيته ونوعه وهل هذا الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث وتبطل العارض المهية الانسانية باقية لا يتغير فيها جواب ما هو واما قوله ان الذى يبطله الانفصال هو الاضافى لا الجوهرى فجوابه انه كما ان الاتصال له معنيان اضافى وحقيقى كذا الانفصال معنيان احدهما بازاء الاتصال الاضافى وهو المعنى المحدث المصدرى اى الانقطاع بين الشيئين ونحوه والثانى حدوث الانفصالين

انفصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باى معنى اخذ الانفصال سواء كان معناه عدم الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل للاتصال والاطلاق ضد الشئ على المعنى الوجودى الذى لا يجامع معه فى القابل ليس ببعيد وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعانى للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ فى العبارة المنقولة من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقى الكمى للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهرى ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله ان كان الجوهرى بطل بالانفصال لما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال هو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال بطل تشخص الجسمية والطبيعة فى ضمنه ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة فى افراد اخرى واما عما ذكره ثالثا فمشتمل لما ذكرناه فى الوجه الثانى من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال وتبدل لفظة الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باى معنى كان يكون للانفصال معنى يقابله باحد الوجهين واما عما ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان هنا كما فى الاتصال الحقيقى اشتراكا لفظيا مطلقا تارة على المعنى الجوهرى وتارة على المعنى المقدارى فليس معنى ان فى الجسم امتدادان فى الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم فى ذاته كونه فى ذاته قابلا للمقدار والابعاد الكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس فبان الامتداد الجوهرى امر واقع فى الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذى هو الجسم التعليمى بمجرد الابهام والتعين حتى يكون الجسم الجوهرى كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافرادها نعم له فى مرتبة ذاته الموجودة ابهام مقدارى وتعين جوهرى وقوله فيحصل فى المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس يمتنع وجودهما وقوله فهما متناهيان فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر الى اخره قلنا الامتداد الجوهرى ليس فى نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو فى ذاته مساو للشئ ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو فى نفسه ليس بكم نعم هو فى الوجود موصوف بشئ من هذه الصفات لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له فى هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا فى جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا استبعاد فى كون شئ تابعا لشئ اخر فى اصل الوجود ويكون ذلك الشئ تابعا له فى صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا عين وجود احدهما كما فى الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا مصححا للابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدارية ولا الانفصال على تقدير وجوده لقايل الانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهرى على ما زعمتم فاذا بقى الجسم مع الانفصال بقى الاتصال الجوهرى الذى هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهرى يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح مقول القايل ان الاتصال الجوهرى



قابل للاتصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت تحكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزء القابل
باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع ولا يلزم ان يكون كلما اشترط وجوده لوجود شيء اخر ان
يبقى معه فان النطفة لو لم تكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لم يوجد الاتصال الجوهري
لم يحدث الانفصال واذا احدث الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما لا يجامع به
القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابل الحيوان والاخر ان يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم
وكذا التكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان يكون المكون سيبطل
عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيته لا يقبل الاتصال والانفصال بالمعنى الاول
غير قابل بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزء اعني المادة وكذا يحدث كل منهما عن الجسم بجزئيته بالمعنى الاول
ولا يحدث عنه بل عن جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بالمعنى بهذا المقام ودفع الشكوك
والاوهام يطلب من الاسفار الاربعة   وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء
بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه هذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات
تركب الجسم بما هو جسم ونحو وجود الهيولى الذي يخصها وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم ماخذا واحكم
تبيانا واشد وضوحا منه وهو ان الجسم من حيث هو جسم اي من حيث له وجود اتصالي وصورة امتدادية
امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة
عنه التي من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون في كل جسم بحسب حيثية كونه جسما ومن حيث جسميته جهتان
وهما الفعل والقوة والوجوب والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتان في الواقع موجبتان
للتركيب موجهتان للتكثر فان الشيء من حيث هو بالفعل شيء لا يكون هو من حيث هو بالقوة شيء اخر لان
مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء و
وجوده والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصداقا لهاتين
الصفتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك
او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده
للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لانه فيه قوة الانفصال والقوة على الشيء قوة ايضا على
مقابله وكذا امكان شيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا
وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين
المتصل او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة
فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل
فالثاني صورته ومبدا فصله وهو المتصل والاول مادته ومبدا جنسه وهو الجوهر فهذه المادة تسمى
بالهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتحقيق البيان على نظم القياس

البرهاني

البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكلما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون
بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان القابل
للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزم الدور
التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة
الجوهر المتصل او لا فان الاول بطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة ولم يمكننا نعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا
قائما بذاته او لا والاول بط لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حامله الاتصال
الجوهري او شيئا اخر والاول بط والا لم يصح ان يبطل عند حدوث ما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال
وذلك لان ذات العامل يجب وجوده مع المعقول فهي قائمة بشيء غير الاتصال يعاود الاتصال وغيرهما
من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول انه لم لا يجوز ان الجسم او الاتصال من حيث
هو جسم واتصال ليس قوة على امر فسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس
اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان
الاتصال باقيا مع الانفصال لكان هذا رجوعا الى الحجة السابقة وان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال
وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلنا الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد
من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء اخر
فامتناعه غير مسلم فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون بجهة الفعلية
ذاته وجهة القوة عدم شيء اخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا
نشا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشا الاتصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل
لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشا القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها
صورة وجودية او لا لا بد لها من منشا لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشا
والمنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون
نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يخلو في ذاتها عن عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته حيثيته
كونه زيدا لان زيديته زيد بصفة وجودية يمكن تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء
عنه لا بجهة تركيب من وجود وعدم وكذا الجسم بما هو جسم لا في ذاته سلب كثير من الاشياء
ليست الجسمية بعينها معناها معنى سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب
وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج ما به هو امر بالقوة هو
مادته وجهة نقصه وصورته لكن يجب ان يعلم هنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي

لا حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظايرها مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما
لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي التي من شان موضوعاتها
ان يخرج من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شي منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بالواجب
الوجود لانه محض الوجود بلا شوب عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض
بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة وقبول
الكمالات والتعقلات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوض بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها
وكل نفس انسانية لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها
في قوة قولنا لا شي مما هو بالفعل بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل
بل هي عندنا مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت واتصلت بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل
ذاتها المستندة الى مبدأها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق لوازمها واثارها بالمادة
البدنية فهنا حيثيتان متخالفتان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع
جميع جهات الفعلية ترجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة ترجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان
الذاتي كما ستعلم وهي منبع الشرور والافات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى
البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل فيما تحتها وتقبل الوجود عما فوقها فهي مركبة في الخارج
عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تقبل والجواب ان القبول هناك ليس مقابلا للفعل فان الذي يقابل
الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل فاعلية العقول بنفس وجوداتها القابضة عليها
من المبدأ الاعلى من غير استعداد فالمقابلة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى
في نفسها وهذا هو الذي يذكره الشيخ ولسائل ان يسأل الهيولى فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها
في نفسها هيولى وجوهر بالفعل اه ويمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة على كبرى الحجة للدليل
بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى
بسيطة بالفعل وان الهيولى فيها قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه
يكون نقضا تفصيليا وهو انا لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى
ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه ان مقدماتكم لو صحت لاوجبت ان يكون
الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة و
هو المط واما بيان الملازمة فلانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة
لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون مركبة بناء على ما ذكرتم

والجواب

والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب
ان يكون امرا محصلا بالفعل من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل في
طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها
ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشي بعض موجود محصل وكونه شيئا حاصلا وكذا بين كون
الشي مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدة ان
يكون شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان
احدهما ثبوتي اعتباري والاخر سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر فهو عام مبهم غاية الابهام
والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما هو عام لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص
ولا يصير الشي بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة تحصله وفصل تخصصه فصورة
الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به يصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد
وما يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تقوم
بها الهيولى واما نفس الهيولى باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان
اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود
الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عندما كانت الحيثيتان
مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود كالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع
قطع النظر عن كون شي منهما عدميا اولا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا
كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشي بالحقيقة معنى وجودي محصل
الجنس له نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا
القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر مستعد
فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز اه
يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية
فهو مركب من الهيولى والصورة وان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة الى المادة اينما
وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية
بما هي جسمية الى المادة وعلى تركيب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ
ما من جسم الا وفيه قوة قبول شي من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما
برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان
الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قلنا ثم يحتاج الى التعميم بضم مقدمة

اخرى وهى كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى الى شئ فى نحو
الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة فى قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا
المطلب فلخرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل فى اثباته الحجة الاولى ونتمها فى بيان
ان الطبيعة الجسمية مما لا يختلف افرادها فى نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى المادة كما
الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف فى نحو الوجود وفى الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة
ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسايط الى فصول ذاتية يحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة
جسميتها نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا زايدا معناه ووجوده عن
معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محة ماخوذة
من صور مقارنة لها لمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التى وجودها متضمنة فى وجود الجنس
التى لا يمكن للجنس وجودا الا فى الخارج ولا فى الذهن الا بواحد منها وبيان هذا ان جسمية اذا
خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها
طبيعة ارضية آه يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو
مبنى على مقدمتين احديهما صغرى وهى ان الجسمية اى جسمية لا تختلف افرادها الا باموره خارجة
واخريهما هى كبرى وهى ان كل معنى كلى لا يحتاج فى تحصله نوعا فى الخارج وامتياز افراده بعضها عن
بعض الى امور داخلة متضمنة معناها فى معناه بحسب الوجود كالفصول للبسايط ربما يحتاج الى اشياء
خارجية سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعى متحصل فى الوجود بخلاف ما اذا لم يكن
له فى ذاته وجود الا باموره تتحد معه فى الوجود وتختلف بسببها له تحصلات وجودية فذلك هو المعنى
الجنسى كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم غير متحصل فى نفسه ما
لم يتنوع بفصول ذاتية ككونه منقسما فى جهة او فى جهتين او فى ثلاث جهات ليكون خطا او سطحا او
جسميا او تعليميا وليس يمكن ان يصير المقدار المجرد عن هذه المعانى موجودا فى الخارج ثم ينضم اليه
امر يجعله خطا وامر يجعله سطحا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا فى تمامه ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ومعنى يجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من الكم المطلق
ليس امرا محصلا فى الخارج ما لم يتنوع بشئ من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة
او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل من خارج بعد كونه موجودا
تماما مشارا اليها حسا او عقلا مجردا عن ساير الضمايم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية
التى للبسايط كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد لمراتبه الا عددا
الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمايم نوعا
والفصول لها الموجود فى الخارج فالجسم ماهية محصلة فى العقل والخارج اذا انضاف اليه شئ به يتحصل

اخر

اخر كالنبات وهو لا محة صورة كمالية ليس بان يصير الاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع
احدى الفصول لونا فقط بل جسما محصلا وشيئا زايدا على الجسمية يعنى الجسمية بالمعنى الذى
هى به مادة لا بالمعنى الذى هى به جنس للاجسام المتخالفة الحقايق فان الذى كلامنا فيه هنا ام
محصل نوعى او مبهم جنسى هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة او للانواع
المركبة له اعتباران عقليان احدهما اخذه بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شئ اخر وثانيهما اخذه
مطلقا اى من غير شرط امر لا الانضمام مع شئ ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر
مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجود فى الخارج وهى اجناس المركبات وبعضها ليس موجودا
فيه الا بالاعتبار الجنسى وهى اجناس البسايط التى ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه فى فن البرهان من منطق الشفاء وسياتى ايضا فى ثالث خامسه هذا الفن
فالمراد من الجسم الذى فيه الكلام انه هل هو هو نوع محصل فى الخارج واختلافه بالخارجيات
او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذى يكون مادة والا فكل جنس بما هو جنس وجوده
عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفى هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله
على انك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس
فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع اخر فى مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه
لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل فى ذاته ذاتا متفردة الا ان يكون
متضمنا فيه معنى احد الفصول المتخالفة فاذا تحصل وصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس
ما به الاتفاق ما به الاختلاف فى الوجود واما الجسمية التى يكون الكلام فيها فهى مما يصح ان يكون موجودا
محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لانها فى نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا
اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة واتصالا ولم يمكن
للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث تحصلها فى انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو
وجود ما به الاشتراك فيها وكذا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهرى شيئا كان لاجل ان الاتصال
ليس فى نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مفردا بذاته عن الضمايم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعنى
المادة ذات الاتصال فى الخارج من غير انضياف شئ اليها لكن بحجج وبراهين يعلم ان لا يمكن فى الاعيان
جسم مفارق عن كافة الصور التى كانت زايدة على جسمية الجسم وهى مبادى الفصول ذاتية للانواع
الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والعناصر وغيرها فليس ان لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو
الا لا يتحصل طبيعته آه هذا جواب شك يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شئ فى وجوده الخارجى الى مقوم
يوجده فكيف يكون فى ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة بين ان يكون الشئ نوعا موجودا

في ذاته وبين ان يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجي على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول اولا كالعلل المادية والصورية و
الخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور
فالمبدا الذي هو من القسم الاول هو الذي يحصل للشي المتقوم به نوعا بدون ان يكون ملحوظا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فلذي المبدا وجود مباين لوجود ذلك المبدا الا ترى
ان العرض كالسواد والبياض وغيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام المهية في حقيقته نفسه
ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذا الموجود الصادر من الفاعل الحاصل
لاجل غاية فكر ذات متحصلة تامة الحقيقة النوعية الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين
المبدائين من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فهكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى
صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة التي بها تصير موجودة بخلاف جنس البسايط كالمقدار
مطلقا فانه لا يتحصل المعنى نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا بانضمام فصل اليه في العقل فرض
الجعل بانضمامه اليه نوعا محصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس
وجد مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا الا ان له وحدة طبيعية بل مقدارا فقط كان ذلك المقدار
بعينه خطا او سطحا حتى يكون ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا
اليه لان الطبيعة المبهمة الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته وتحصلاته ولا وجود للمعنى الجنسي الا مردودا في
معناه بمعنى اخر في الوجود لا مردوفا وجوده بوجود شي اخر وهو في نفسه متحصل الوجود كردافة العرض
للموضوع والمادة للصورة وهكذا حال الجسم اذا اردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان
يوجد بالاسباب التي لها ان يوجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها خارجي كالفاعل والغاية
من غير حاجة في تمام نوعيته ووجوده الى شي اخر ثم ينضم اليه صورة اخرى تفيده كمالا ثانيا ووجودا
اخر غير وجوده جسما بما هو جسم مطلق واما الجنس للبسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول
بل يحتاج في وجوده الى الفصول لان الفصول ذاتيات له لا يحوجها الوجود الى ان يصير محصول تلك الذاتيات
شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار لا في شي زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ
يحوجه بدون لا وعين المقدار بدل لغير المقدار فيكون المعنى يحوجها الوجود الى ان يصير حصولها عين المقدار
اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة لا في شي زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشي من الذاتيات
وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا متحصلا لا مقدارا وشيئا غير المقدار فكان الخط وجوده
مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجها لا يخرجها اي لا يخرجها الذاتيات
من المقدارية الى شي غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شي اخر فان لحوق الخطية والسطحية
والجسمية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات
مخالفه

مخالفة لان المقدار المطلق لكونه مبهما يجوز ان تختلف انحاء وجوداته وتحصلاته فيكون مقدار
مخالفا لمقدار اخر بنفس المقدارية كما اومانا اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما
عبر عنها بالبدل على كونه امرا متحصلا له صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا
بسيطا كما هو عند الاقدمين او مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا
المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية
ولا بفصل محصل لمعنى الجسمية اذ الفصل المحصل لمعنى الجسمية هو الاتصال او قبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي تختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسمية ثم لا يكون اختلاف الاجسام
بها اختلافا في نفس الجسمية بل في كمالات زايدة عليها فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى
مادة وجسمية غير محتاجة الى المادة لما بين وحقق بالبرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها
الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكلما لا يختلف افرادها الا بامور بالخارج
فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية محصلة ثم يحمل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان ينضم
اليها كبرى منقولة ان الجسم طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج ان الجسمية
لا يختلف افرادها في نحو الوجود فصرح باللازم المقصود وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها
غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية
مختلفا حتى يكون تارة موجودة بوجود رابطي محلي في مادة وتارة توجد بوجود استقلالي قايم لا في
محل واللواحق الخارجية لا تغير نحو وجود الشي النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد
ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني عنها نوعان مختلفان من الموجود
لا يمكن ان يكون المنضم اليهما طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكلما يحتاج
الى المادة لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر فالجسم وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا
في وجوده دايما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة
الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان
الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد
قد يوخذ نفس الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشي هو الواحد فان اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد
في الجهات الثلث كانت جسمية محضة لا توجد كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشي هو الممتد في
تلك الجهات كانت مركبة من شي وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة
وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في المهية والقوام وسيوضح لك هذه المعاني ومباحث
المهية حيث يذكر ان الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشي تمام
حقيقته نوعه حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا فصل في

ان المادة الجسمية لا يتعرى عن الصورة ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجدا
المقصود فى هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه براهين احدها ما سنح
لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى وكلما كانت
ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فا
لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان تلك جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا
بالفعل فكيف جعلتم الهيولى فى ذاتها امرا بالقوة جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل فى الواقع اعم
من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله بالفعل سيما الجزء المادى فانه الجزء
الذى به يكون الشى بالقوة كما يقال ان الكلى الطبيعى كالانسان المطلق مثلا موجود فى الخارج مع ان كل موجود
لا بد ان يكون متشخصا فان معناه للشاعم من ان يكون متشخصا بذاته ومن حيث ذاته او من حيث ما يقومه
ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا صوريا للشى لامتنع كونها بالقوة
وليس لا مركب لانها بعض موجود مستقل لكن البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها
بالقوة ذلك الشى بخلاف الصورة للشى فانها بالفعل ذلك الشى وثانيها ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت
معراة عن الصور لزم تركيبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك هف بيان الملازمة انها لو وجدت
قايمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شى اخر فيكون ذلك الموجود لها مركبا من مادة
وصورة على ان الكلام فى مادة المادة فيلزم اما التسلسل والانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا
تمكن تعريها عن الصورة واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هى الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم اولا
جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمانية ولانواع انواعها هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى
وتحصلها شيئا فشيئا تحصلا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادى واما النظر فى الترتيب الذاتى بين
الموجودات فى نفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا او انقص
تجوهرا فالصور النوعية التى هى مبادى الفصول القريبة كالناطق مثلا هى اقدم فى الوجود من الصور التى
هى مبادى الفصول البعيدة كالحساس والنامى وقابل الابعاد على ترتيب تقدمها او بعدها والمتاخر عن الجميع
هى المادة الاولى التى هى بازاء الجنس الاقصى اعنى الجوهر بما هو جوهر وايضا اذا فارقت الصورة الجسمية
فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز فى الوجود الذى لها او لا يكون وهذه حجة ثالثة لامتناع
تجرد الهيولى عن الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما ممكنة
الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة
فيكون نقطة وما فى حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال فكان فى حد نفسه مقطع
الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت مجازة عن الخط وفرض لها ان انتهى اليها خط لم يخل اما
ملاقيها بنفسها فهى طرف الخط او ان ملاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا

لاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين النقطتان فى الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم
يتباينا فيكون ذاته سارية فى ذاتهما وذاته مجازة عن الخط فاذا انهما مجازتين عن الخطين الملاقين
طرفان اخران وقد فرضناها انتين نهايتهما هف فاستحال اذن كون ذلك الجوهر مجازا منفردا بل هو
طرف الخط فيكون نقطة وقد عرفت فى مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة
مجازة منفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل تكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول
لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجواهر المادية والمقدر خلاف فرض
وان كان الشق الثانى فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة او تدريجا على نهج
الحركة فى حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم
متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو مح وان لم تكن فى حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا فى نفس
المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة لا بد ان يكون عند المصادفة فى حيز
فهو اما فى جميع الاحياز او فى بعضها دون بعض والاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت
الا حيز واحد والثانى يستلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر هذا اشد الظهور ان هيولى جسم خاص
كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة
لتساوى نسبتها الى جميع الصور فلو فرضناها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان يحصل فى جميع الاحياز
التى للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا فى بعض من جملة حيز كليتها او كلية حيزها الطبيعى لفقد المخصص
لها بواحد من تلك الاحياز فان مقتضى الصورة المدرية بعد الارضية ليس الا الوقوع فى جزء ما
من الاجزاء الحيز الطبيعى لكلية الارض وذلك لا يوجب الوقوع فى جزء معين منها فلا بد فى اختصاص
مادة المدرة بحيز معين من كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على الطبيعة المدرية وليست
تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب و
المعانى والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها
هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة مخصصة
وحيز معين مخصص فلا تاثير لشى منها الا بمناسبة وضعية وهى لا يكون عند المفارقة فاذن قد علم
ان امثال هذه الحصولات لجزئيات طبيعة فى جهاتها واحيازها التى مكون اجزاء الحيز الكلى عنصرها
وجهته مما يحتاج الى المخصص زايد على طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها فى موضع يكون هذا
الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع منه فيتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها فى الابتداء
فى ذلك الموضع الذى كان موضعا طبيعيا للصورة التى عندت وحدثت هذه منها فتحركت ايضا على سمت
مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها فى هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى

بالقسر فاذا احدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت تنقلنا فلنقلها الى
هذا الموضع من موضع اخر هو ايضا من احياز عنصرها الكلى والشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في
الطبيعيات فان قلت ما السبب لوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض اخر في جهة اخرى واحدة
مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الاصلية لانها متصلة
واقعة بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم تنقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او
حلول العرض فاذا انقسمت لسبب منها فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة
المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تختص لها اصلا بجهة من الجهات
الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زائدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكنا على اكتسابها هل
الصورة ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضع ما وقد فرض ان لا
وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على التدريج و
الانبساط المحذور المذكور عائد بشقوقها وهي كونها بعد التكامل والانبساط اما في جميع الاحياز او
لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصوص والكل محال على ان كل منبسط في المقدار يلزم لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عنها
كلها هو فرضنا وجود هيولى معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها
بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة
الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار فالشيخ نبه
على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان تقبل
المقدار لا دفعة ولا تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تاما
لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عينت لها الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عائدة حيث يكون
لها في نفسها ذات متفرقة ثم تحلها الجسمية وايضا فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فتكون
دائما قابلة لشيء لا تعرى عن مقبول ما فهذه سبيل اخرى لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها
لا تخلو اما وجود قابل اولا يكون وجود قابل والثاني محال كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان
القوة والفعل الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة لمقبول
لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد
زيادة الايضاح فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يصح تعريها عن مقبول
لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرض له انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد ان لم يكن مقدارا
وجعله ذا اجزاء بالقوة بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة وذا حيز بالفعل بعد ان لم يكن في

حيز

حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات
وح لا يخلو اما ان لا يبقى عند التقدر وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص
الذي يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم والفرض اصلا فيكون ورود الامر العارض
للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو مح لان عوارض الاشياء كمالات ثانية لها
تفيدها فضيلة وتماما لا بطلانا وفسادا واما ان يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى
لكن وحدانيته التي كانت له وعدم انقسامه ولو بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل لامر عارض
غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون ح للهيولى صورتان
صورة عارضة عند التجرد بها تكون واحدة غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة
عند التجسم بها تكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا
بين الصورة المجردة والصورة المجسمة قابلا للامرين من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا و
يوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلننقل الكلام الى ذلك الجوهر
المشترك فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر و
ان يفارق الصورة الجسمانية اه لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد
موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة بحسبه لا بحسب صورة تلحقها كونه جوهرا واحدا مشتركا تاما
توجد مفارقة تارة قابلا للقسمة وتارة توجد متقدرا قابلا للقسمة بين الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال
شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورته والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فنقول ههنا
تجرد كل من الهيوليين عن صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل
ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل قبل وقوع القسمة عن الصورة التي فرضناه بحاله كان
من غير قسمة الانه ازيلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل جميعا فح فلا يخلو
اما ان يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الواحد الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة
عليه وانفصال جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل
للانقسام وهي تجزئة من ذلك او لم يتحقق مخالفة بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما
بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما
بتفاوت في المقدار وهو مسلوب عنهما او لعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية وتلك
المفارقة مشتركة ولازم هذه المفارقة مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كتفاوت
في كيفية او مقدار فهل الكلام الى فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما الفساد احدهما بعينه وبقاء

الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد للمقدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما بدون الاخر
فارتفاع الصورة عن احدهما ان كان معدوما لم يجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاعها
الصورة الجسمية معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد
وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن
شئ ووجود شئ اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد لاحدهما وهو هيولى
احد الضعفين القسيمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا
لا مقدار له اذ معنى ذلك الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما
صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة الكل الى الجزئيه فيقال انهما اتحدتا
واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك محال كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران
الهيولى وكان منافيا في نفس المادة لا في شئ ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان تقع بها
المخالفة بين المادتين المفارقتين اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم
يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة
بينهما بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشئ اذا لم ينفصل عنه شئ ما هو غيره و
وقد انفصل عنه غيره وحكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره
حكما واحدا من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين
على الوجهين يدل على بطلان الملزوم وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل
الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط و
بالجملة كل شئ يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام آه لما ثبت من
قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي يختص
بالمقادير والمتقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات او الانفعال يتحول كالتخلخل والتكاثف فتفرع
عليه ههنا قاعدة اخرى يتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان
كل ما من شانه ان ينقسم في وقت من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة
المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا مضمنا في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة
الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في الفلك والاجسام الصلبة المتابية عن الانقسام و
ذلك الاستعداد منشأه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها
عن الصورة الجسمية لانها شئ من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان
يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي به يتهيؤ المادة للانقسام وما باله اذا اتصل بمثله انعدم وهو الذي به تستعد المادة للاتحاد

قلنا

قلنا لا منافاة بين كون الشئ مهيئا للمادة لان يقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ
المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضوع فاذا احدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود
يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان يتعرى عن الجسمية تفريع لما تبين وتحقق
ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر حسبتها لا يمكن لهيتها نحو اخر من الوجود به يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة
فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها
وجود غيره قابل بل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل الهوية
للكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون
حقيقته غير حقيقة الهيولى الا انها يصلح ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض و
التقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستوضح الاحكام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن
الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته فليس بكم ذاته فليس يجب ان يختص
ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر آه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة
في الكم وذلك بيان ان الهيولى في ذاتها ليست بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها
في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا لقبول
الجسمية التي بها قوام الهيولى هي امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير
نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول
مقدار بعينه دون مقدار اكبر او اصغر منه وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة في الصورتين لما
علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة
اخرى في العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص
بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزئ في ذاته كالهيولى او غير متجزئ تجزيا متعينا وهميا او حسيا بل فرضيا
عقليا فقط كالصورة الجسمية الى مقدار معين نسبة واحدة والا لكان له مقدار معين يطابق ما يناسبه
دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمحال ان يكون لجزء منه
في ذاته يطابق جزءا من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا
وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف
التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان
تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس
فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان الشق من ازدياد
المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذا لم يبق في داخلها مكان لما يدخل فيها من
ماء الذي بجاها الى ان تدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد كل



دخول الماء في قارورة يمص هواؤها فينكب على الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض
الهواء الذي فيها بالقسر فلولا حصول التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا اكبّ على الماء يدخل
فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء
الذي من طبعه التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكل على التكاثف والاعتذارات التي ذكرها
منكر والهيولى ومنكروا التخلخل والتكاثف المثبتين عليهما عن هاتين الحجتين تعصبات خارجة عن
التحصيل وتكلفات مصادمة للتحقيق   بل يجب ان يكون تعيين المقدار عليها بسبب يقتضي في
الوجود ذلك المقدار آه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط
بل لا بد من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخ
اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدمة بتوسط شيء اخر بان يوثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار
ويفيدها استعدادا اولا ثم يفيد بواسطة المقدار ولا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من
الترديد الاول هو الحق وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو الحق وهو ان السبب القريب لحصول
المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف احوالها من الصورة والاعراض
واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية في
الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاجسام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة متفقة بها
واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية
الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم   ومع ذلك
ايض فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم آه يعني لو فرض جواز كون الاجسام
متساوية الاجسام حتى يكون كل منها لحجم غيره فالكلام في تعيين ذلك الحجم لها دون غيره من الاجسام على
ان نسبة ذلك السبب الى جميع الاجسام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر
منه حجم واحد على الجميع الا لامر اخر ينضاف اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية تستحق المادة
المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايض وجودهما مع وجود السبب المفيد المتصور للمادة
بالكيفية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حالة اخرى لاجلها تستحق المادة لان يصدر عنها الصور بذلك
المقدار وتلك الكيفية واذا اختلفت المقادير بذلك الشيء ايض يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف
فيما بالنوع او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدارا
اعظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدارا اصغر بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات فكل من
من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم
وكذا البرودة كلما كان اشد كان القابل اصغر قدرا   وان كان الاشد والاضعف يقرب بالاختلاف
في النوع آه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة والنوع وذلك معنى

كون

كون فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث
يكون كانه امثال الفرد الضعيف وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حد الافراد شيء
زايد على المفهوم المشترك داخل في ماهية بعض الافراد ونقصها وعند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد
ايض بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد والاضعف قريبا من الاختلاف
في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بما هو راجع الى الاختلاف بالوجود ات للافراد و
الاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها
ونقصها في ذاتها قريب من الاختلاف بالفصول لانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف
بالاشد والاضعف على كلا المذهبين معلوم عند اهل البصيرة والاعتبار   فقد علم ان الهيولى قد تهيأ بحكم
لمقادير مختلفة وهذا ايض مبدأ للطبيعيات فقد صح من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد
ان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية لا يقتضي مقدارا معينا ولا السبب المفارق بما يقتضيه بل
لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن لحوق الاستعدادات لاختلافه وتعاقبها المتواردة ان الهيولى الواحدة
بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة ايض من المسائل
التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها   وايض فان كل جسم
يختص لامحة بحيز من الاحياز وليس له بحيزه الخاص بما هو جسم آه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف
الاجسام انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير
الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي
المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة لاثارها المختلفة وحركاتها و
الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايض كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا مركبة فهذه اوصاف وعنوانات
لامر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للاثار يسمى قوة ومن حيث كونه مبدأ للحركة والسكون الذاتيين
يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية يسمى صورة ومن حيث كونه متمما للماهية الجنسية يسمى كمالا
وللمستدل ان ياخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحد من هذه النعوت والجهات
اما من جهة الاثار فكما بينه الشيخ فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر
فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما
يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام قابلة للانفكاك والالتيام
وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكلها مختلفة في كثير من الاثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول
وعلى طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور فحفظها فبادي هذه الاثار

لا يمكن ان يكون هي الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع واثار المتفق متفقه ولا الهيولى
لانها قابلة محضه ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصريات بل في الكل بناء تما عند التحقيق ومتفق
اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولان المبادي جل اسمه تعالى
عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط بل الاشياء يصدر عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لا يجوز
الترجيح من غير مرجح والقايل به لسانا ينكره ضميرا او لا يخرج عن حدوده ما لانسانية الحد من حدود
فاذن لا بد ان يكون مبادي هذه الاثار امور مختلفة داخلة في ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية
المشتركة فهي صور نوعية اذ اجزاء الجواهر جواهر فثبت ان المادة المجسمة اي مجموع الهيولى والجسمية
لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكان المادة الاولى انما تقوم بالفعل بالجسمية وكذا المادة المجسمة
انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها في الذهن بحيث
لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكانه قد جعل المادة غير المادة وجعلها امرا لا يمكن ان يكون معه في
الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى مجردة عن الصورة كلها حقيقيات
يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون
صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدا ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديد الحامي
مبدا الحرق لجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا
من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها
فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى
بالعرضية بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها
مبادي جوهرية ليس متوقفا على كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الاثار المختلفة
لا بد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام ومبادي لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم
الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فتكون كالاثار الخارجية فتحتاج الى مخصصات غيرها فنقل الكلام الى
مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات ينقسم بها
الجسم الطبيعي انواعا والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال
والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعدما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون
بري الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم
لا يجوز ان يكون لخصوصية بعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الاثار
لاختلاف استعدادات بحسبها تصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة

الاولية عليها والجواب ان الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي يستدعي منشأ هو صفة متقررة
في ذات المستعد بها يستعد لامر فتلك لو كانت امرا عارضا متاخرا عن ذات الجسم لكانت من قبيل
الاثار فعاد الكلام في ترتبه عليها وعروضه لها حذو حاذيا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهي بالاخرة
الى خصوصية في ذات الجسم يكون متقوما بها متقدمة هي على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر
هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها واثارها يحتاج الى صور مخصوصة
مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الاثار فما سبب اختصاص تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بعد اشتراكها
في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة
وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات الانواع بماهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا يتحيرون
في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصته من جنسه والنوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل
ولوازمه المتاخرة عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها تختلف نسبته
الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام اثارا مخصوصة ولبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدد المفارقات كثيرة بحسب كثرة انواع الاجسام كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن تقدمه
من معلميه واساتذته كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاذيمون وانباذقلس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس
والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية به يبلغ النوع وهو
الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور والادراك
وفيناعن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدنا
كم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم الا انا نعلم ضرورة ان مباشرة هذه الافعال
سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه الوساطة امور مقارنة للاجسام اذ لا نشك ان النار محرقة
والماء مبرد والارض مجمدة والهواء مرطبة والانسان يكتب والفرس يعدو والنجم ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك
من الافاعيل المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها مما لا سببية لها لا في الايجاد ولا في
الاعداد مكابرة طريق اخر لاثبات هذه الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية وجودا فانها
وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات اخر فمحال ان يكون
الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قايما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم
المطلق فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان
يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى الفصول لما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا
وان لم يكن داخلا في قوامه ماهية ومعنى وهو جوهر فذلك المقوم جوهر وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية
فتبين انه لا يصح ان يكون الصور الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما لنوعيتها

والا كان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا
وهو تحكم ولا يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ
تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان يتقوم بها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الجسمية
بالصورة الطبيعية فتتنوع الجسمية ثم يتقوم المادة والجسم هو معنى ناشئ من اتحاد هذه الامور الثلثة
ناشئا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض في الابيض فان الجسم له
وجود وقوام بالفعل لا بالبياض ولا كذا حال المادة مع الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الرواقيين
بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتياج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا
بل ومعها الجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية وافتقار المحل
اليها ليس الا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو وجب كون المخصصات
مقومات الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات
لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى فكما سميتموه مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها وفي هذا الموضع ابحاث مترادفة على
طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن
قد اوردناها في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها ههنا تحاشيا عن
الاطناب الذي يذكره الان من تحقيق المقصد ان ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كالاسباب
يستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي
لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للامر
العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور
النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على
الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصله للانواع التي تحتها فهي يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها
متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا قاعدة عرشية اذا تركب امر من امرين
تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري او
عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم
اليه والاثار المرتبة عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية
اليه بالقياس الى قرينه بعد ان ثبت عندك انه لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية
ومعلولية ما بين جزئيه فتعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى بالجوهرية وان كان
ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المنضوم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا
الوجود عنه يكون اما مادة له او عرضا قائما به المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو

من جهة

من جهة كونها محصلات لماهيات الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام
يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هي اعراضا زائدة اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية
الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله الجواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل القوام
من عرض والبحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما
يتبدل بتبدله جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيفية اذا سئل عنه بما هو صح الجواب
بانه حديد او مجد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل
بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني
بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاوضاع والاشكال وهي اعراض
فقد علم ان تبدل المحدود لا دخل له في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في
رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما القاطع كون محل
العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب
الوجود لا بحسب المهية والكلام ههنا في التقوم بحسب الوجود لا بحسب المهية والا فيرجع الكلام الى المنهج
المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث في هذا الموقف ونحن
نوخر الجواب عنه الى ان نقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب الماخذ من هذا المسلك استدلالا ويذكر
البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق القراح المنهج الرابع وهو
ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا حقيقة النار ليست
مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وكذا الماء والحيوان والنبات و
غيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما جزء
مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض مثلا او الحار من حيث هو جسم ابيض او حار يصح حمل الجوهر
عليه فيقال ان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض ولا الحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية واجيب لا يمكنك
ان يحكم ان الماء من حيث انه ماء او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان يعلم ان اجزاءه جوهر فيكون احتجاجك
بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزا
فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اما المتقدم بالطبع على المتقدم
بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع
اجزائه فكيف يصح ان يثبت جوهرية جميع اجزائه فكيف اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية
الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين واما الجواب
عما ذكره في الموضعين فاعلم اولا انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل

طبيعة واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب
من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق لا وجود له كالابيض والاسود والرومي والزنجي اشياء لا حظ
لها من الوجود انما الموجود في كل منها اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم واضافة لان
الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن بمجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين
الجزئين وان كان ذا مقولة واحدة هي عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد لم يفصل بحصله اذا علمت هذا
فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصلة
ووحدتها وحدة حقيقية غير تعليمية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر جنسه وكل
علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان
الجنس في المركبات متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه فاذن لزم ان يكون
فصول جنس الجوهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر
هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل في احد المنهجين
ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفي كل موضع
بل في كل نوع طبيعي تحت جنس الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما ولم يعلم
خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك القاعدة يعرف كونها من اي القبيلين فليستدل
بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني المأخوذة من اعراضها القائمة
بها كما هو عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقدار مع الحرارة المحسوسة و
اليبوسة وغيرها من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل
من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض زوالها
او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه الاعراض المحسوسة
التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية
وما يشتبه بالفصول فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجب اليها الطبيعة واستكملت
بها المادة بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والانسان والفرس والشجر فان عللها الاربع
كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم التحصل والاتفاق
وثنتان منها مقومتان للمهية وهما داخلتان في ذاته تلبث احدهما بالاخرى في الوجود وكل
منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم في الفصل الاتي وهما فصول ذاتية ماخوذة من امور
خاصة طبيعية فهي المسماة بالصورة فالصورة الطبيعية هي جواهر واما قول المثبتين للصور في
المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر و
له وحدة طبيعية فجزؤه لا محالة جوهر لانا اذا صدقنا في الوجود والعلم بكون مهية الشيء الواحد

كالانسان

كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع الخارجية كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه
قابلا للابعاد الثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران اذ وقع
الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حد المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل
الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر
جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته
من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتباراته وحيثية من حيثياته
جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار والابيض فقد علمت الحال في حمل
الجوهر على احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر
بالذات وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية بوجه من الوجوه وجزء الجوهر بالذات اي المستغني
عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئه ووجوده ووجوبه بعد
وجود الجزء ووجوبه لانه معلول له وجهات الفقر والامكان يكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار
العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس وكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا
اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرايط الوحدة
الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون
تام النوعية غير مفتقر الى ما يضمه بعد وجود الذات فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية
مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر وعرض لا شيء واحد جوهرا او عرض هذا ما عندي
على طريقة الحكمة المشهورة كلمة عرشية ان الذي هدانا الله اليه بنوره وافاض على قلبنا بفضله هو ان
الصور النوعية ليست بجواهر ولا باعراض بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر
في ذاته ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع
الصورة والجنس ليس بجنس للفصل المقسم ولكن متحد معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى و
المفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا
في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا
من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا
تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير
مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون
الجوهر جنسا له اذ لا مهية للوجود بذاته حتى يكون له جنس لكنه متحد مع المهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض هذا الوجه الذي ذكرنا فمن هاهنا يتفطن العارف اللبيب ان الصور

العصور النوعية هي ذوات بسيطة وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها

واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند

القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه

وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود يتشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء

موجودة به وكان كل فصل اخير لنوع الانواع مصداقا لحمل جميع ما تحصلها من معاني الاجناس والفصول

المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير فكذلك الصورة التي بانائها حقيقتها بذاتها جامعة

بجميع المواد والصور والقوى التي يتالف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فالصورة البسيطة التي

للانسان هي بعينها منشأ للحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه

الاشياء وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط لكانت حيطة بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد

مستانفا الكلام عند تضاعيف الانظار في شرح هذا الكتاب انشاء الله فصل في تقديم الصورة على

المادة في مرتبة الوجود الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان

تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على الاخر في الوجود ضربا من التقدم فقد صح ان المادة الجسمانية

انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان

بينهما علاقة المضاف أو لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة القوام الى الصورة لانها ناقصة الجوهر

مبهمة الذات بالقوة وان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انها

لو تجردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت متقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وشكل مخصوص و

ليسا من لوازم الجسمية لعامة المشتركة والا لزم اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم باطل فكذا الملزوم فهما

اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا ان جردت الصورة عن المادة فمن غير

وقوع قسمة عليها وجدت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا مقداريا لا محالة ولو بالمخروطية

والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال من امر

مادة وقد فرضت مجردة عن المادة وعلى تقديرها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي ولا

تلك العلاقة قدراما علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما

اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان كلا منهما غير معقولة بالقياس

الى الاخرى بل معقوله في ذاتها نظرا الى ذاتيهما وكون احدهما مقيسة الى الاخرى بان يكون هذه مادة

لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كامر فليستا مضافين حقيقيين بالذات و

ان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضاف لانه لا تعقل

الا بالقياس الى ما هي قوة عليه او ذات قوة او استعداد له او ذات استعداد له وكذا كون الصورة صورة

لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم

الكم

الاسم والادلة صحيح في استلزام كل منهما للاخرى الى استدلال انهما متعاقدان معا واما ثانيا فلان كلامنا في

الحال بين المادة والصورة المتلازمتين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس

الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة

لمادة هي بالقوة واذا تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فتصير هي مادة لصورة

اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما تحصلت بصورة تجدد لها نحو اخر من الوجود يقع به مستعدة لصورة

اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي على نحو غير التضايف

فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة

امرين متكافئي الوجود ليس لاحدهما علاقة ولا معلولية للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد اه

لما ثبت ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخ اما ان يكون احدهما

بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئي الوجود والتكافؤ في الوجود يتصور على وجهين

احدهما ان يكون كل منهما علة للاخر وهذا منفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى

تكلف الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما

الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس يجوز ان يكون عدم شيء منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما

لا يكون وجوده سببا لوجود شيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون احدهما علة للاخر

وبينهما علاقة المتكافئين فلا يجوز ان يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر من حيث ذاته وان كان

عدمه مع عدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا

مع رفع كما ان وجود كل منهما ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا

مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين مما ذكر في كتاب الشفا في كثير من المواضع على التفصيل وسياتي

زيادة الايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة فقد علم ان الرفع قد يكون سببا

لرفع وقد يكون لا بل معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة

سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او كمعلولي علة واحدة فيكون

كاشفا عنه موجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميها حيث ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب

العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر وجودا

او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فكون كل من الشيئين بحيث يكون

رفعه برفع الاخر غير صحيح وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع

المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يلزم لسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عرض لذلك

الثالث عدم اولا لم يكن هذا مرتفعا او لا يكون شيء من القسمين لا ذاك ولا هذا بل مجرد ان احدهما

يرتفع مع رفع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض

ايضا ان يكون طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالآخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما
كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتهما او كونهما مستندا الى ثالث والكل محال فالشق المفروض
الملزوم كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى فيكونا متضايفين وقدم انهما
ليسا كذلك هف وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول محال لانك
قد علمت انه لا تعدد في الواجب وانه لا مكافي له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى
الصورة واحد منهما بالقوة والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل
واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا بالاخر بل بثالث فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود لشيء ثالث
اما ابتداء وبالاخرة اذا انتهيا في الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث حيثئذ السبب المقتضي لوجود كل منهما لا
ينعدم شيء منهما الا بانعدامه كما لا يوجدان الا بمدخلية وجوده سواء كان تام العلية او بانضمام واسطة
معه فيكون ارتفاع كل منهما برفع شيء ثالث والمفروض انه ليس كذلك فبقي احد الشقين الباقيين وهو ان
يكون رفع المرفوع منهما يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث فاذا كان
رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما يتعلق
بمقارنة ذات الآخر فانه لا يخ اما ان يكون آه هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما
معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا لرفعهما فلنتأمل
في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الآخر فهي اما بان يكون كل منهما يجب وجوده من الامر الثالث بتوسط
الآخر فيكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور وتقدم كل منهما على نفسه وهو
مع كل سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر بعينه
هو معلول لصاحبه ومعلول معلول لذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتمله في
اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي
علة واحدة واما الشق الباقي وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الآخر
وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة الآخر والآخر معلول معلول لصاحبه وعلة علة كما ان معلول
المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والآخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما
علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على الاطلاق بط لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما سيظهر بطلانه
في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة
فلينظر الآن ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة
اما اولا فلان المادة آه لما وجب في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة
للاخرى فلا بد ان ينظر ايتهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى فلا يصح ان يكون هي العلة المقتضية
لوجود الصورة مطلقة اولا اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة حقيقتها القوة والاستعداد وقد

علمت

١٠٩

علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل مستعد بما هو مستعد لا يكون سببا
لوجود المستعد له لان المستعد بما هو مستعد عادم المستعد له والعادم لشيء لا يكون مفيدا لوجوده فالمادة
لا يكون مفيدا الصورتها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكان سببا دائما من غير استعداد فلو كانت
المادة سببا لوجود صورة لكانت سببا له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة مستعدة وهي مستعدة
هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم علة
لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود صورة الا ان تصير متصورة
بصورة اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل المؤثرة
وهي التي لا تكون موجودة الا وتكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا وتتقوم بها الآخر ويوجد بالذات
من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثيته كونه متقدما
وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتأخر وحيثية كونه متأخرا ومعلولا شيئا واحدا فالعلة سواء كانت
العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها وسواء كانت لشيء بالقياس الى ما يقارن ذاته ذات
ذلك الشيء او بالقياس ما يباين ذاته ذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب ما هو
لما يقارنه وما يوجد عنه بلا بسبب غيره مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غيره ملابس
له فان العقل الصحيح والذهن السليم لا يابي ولا يشمئز عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان
يقتضيهما جميعا فان من المبادي ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه
كالموضوع للعرض ومن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان
كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على مهية الواجب تعالى والمهية علة للوجود قياسا
على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من زعم ان السبب للشيء هو الذي يكون
متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا
ان مفهوم كون الشيء فاعلا هو لستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم سنح له قصد وارادة من جهتها
صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة دائما فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان
عنهما وكذا وربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة
للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله
ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لها لزم ان
لا تكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور
الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب
الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة

١١١

لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لابد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من
التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكلما تكون علية لشيء استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على
نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت علية بذلك الشيء لزم تقدم فعليته على
هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليس منافيها على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول
للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن له معلوله كالجسم للبياض ورب سبب لا يجتمع فيه الصفتان كالاربعة
للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات السبب يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى
ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا بجعل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل اذ كون الشيء مقارنا
وجوده لوجود شيء لا يابى كونه متقدما عليه كالاربعة مثلا المذكورة واما الوجه الثالث فانه يستدعي تمهيد
مقدمة وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار انها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها او باعتبار
الذي هو بحسبه جزء للاجسام الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية
من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعيين وبحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير محصلة
عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم
فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله فلكا او
عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من المخصصات الصورية التي صارت
بها انواعا بحسب احد الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة
قريبة للصورة لزم ان لا تكون الصور الجسمانية مختلفة الانواع والتالي مح فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء بالقوة والقوة امر عدمي
بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها
كذلك في ذاتها باعتبار انها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في
انفسها لكانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى التي لا اختلاف فيها
الا بالصور فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة اذ لازم
المتفق متفق فان كان اختلاف فيها لامور مختلفة بها احوال المادة فتكون تلك هي الصور الاولى فيعود
الكلام الى علة اختلاف فيها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كانت علة وجود هذه
الصور هي المادة وشيء اخر غير مادي لا ان المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل ويكون
في الوجود اشياء متخالفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين منها حصلت صورة معينة منها جميعا
واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فتكون المادة لا صنع لها الا القبول

واما

واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون
حقيقة كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة و
الغرض ان المادة كما لا صنع لها في ايجاد الصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام والحق يجب المهية وحاجة
للصورة اليها في الصدور ولا في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون بحال لامكان الصورة او امكان
اثارها وانفعالاتها وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال اضافية او عرضية
فيها لجهة القوة والامكان الاستعدادي فلا بد فيها من مادة تحملها اذ قد علمت ان ذاتا واحدة لا
يمكن ان يكون منها حيثيتين الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهاته للصورة والقوة وجهاتها للمادة
فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا كان
من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة
هي المادة فبقي ضرورة ان يكون الصورة هي العلة التي بها تحصل المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية
علية الصورة للمادة هل يصح ان تكون هي وحدها علة او واسطة اولا بل لا بد ان يكون شريكة
علة غيرها منه او جزء علة كاملة فنقول اما الصورة التي لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما
الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اه اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل تعاقبها اياها وصورة تفارق المادة والمادة موجودة
بعدها ببدل تعاقبها اما الضرب الاول منهما التي تلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد فيها من القطع
والرم والفصل والوصل الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار
فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في اقامة الهيولى عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حالها
بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي تفسد وتبقى المادة فلا يتصور كونها علة
مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تعدم المادة
بعدمها فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصورة المستانفة لما علمت ان الصورة
لا تنفك عن المادة فيكون ايضا حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينتقل الكلام
الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة
قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية ولوازمها والا انحصرت في
فرد واحد على ليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا تكون الا
في المادة فيلزم من ذلك ان يكون المادة موجودة قبل وجودها هذا مح فاذن يجب ان يكون الصورة و
بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود
شيء واحد محصل المهية والذات يفيض عنه وجود المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما
لا بعينها اليه فتقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك المبدأ الاصل وبصورة ما كيف

كانت لا تفارق المادة بها جميعا الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في اقامتها ايا
بافاضة ذلك المبدأ المعطي مع ان كل واحدة من الصورة يحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واحتلالها
الى هذه المادة فالمادة لا تنعدم بعدم شئ من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يفعل فعله وهو المعاون
في التقويم فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه معاون على اقامة هذه المادة لا
لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم
لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد فهكذا حال الصور المقيمة لها بالشركة والاختلاف
وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض
للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقب بدلها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة حيث ان اللاحقة
تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة ومن حيث انها تخالفها يجعل المادة بالفعل
جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها
اليه توجد عنها المادة وهي بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان تتشخص اولا فيوثر في الهيولى لتجعلها جوهرا
غير الجوهر الذي كان قبلها بذاتها المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية والهيولى المستمرة تقدم بوجه على
المختصة لما تلزمها من التشخص بالتناهي والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المختصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة
بجوهر مخصوص وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة
انما تحصل من سبب مضئ لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع
الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر مشترك لا بعينه بايراد امثال له
بعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا
تلك الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضئ كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية
التي تعين المنير في الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية يجعل الجسم القابل مستعدا
يقبل الشعاع النوري ويقف على سطحه ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس عنه كما في الصيقل فالهواء مثلا
بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه ايضا بل ينعكس منه
الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان صقيلا ينعكس منه تارة
اخرى الى شئ اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا فيبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة
نفوذه او تنتهي هيئته مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا
يذهب بعدها ويحدث منه مخروط اخر راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب علم المناظر والمرايا
والحاصل ان الشفيف والصقيل غير قابلين للضوء لفقد الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضئ كاف في حصول
الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية التي يقيمها كيفية اخرى
من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راي من جعل الالوان

من مرا

من مراتب النور فيكون المعين للمضئ في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها
من الكيفيات الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان
منهما ضرب من الحركة والانتقال والشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بما ذهب في الشعاع
وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في
الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة في المثال غير قادح وربما يوجد للمقصد
مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لا يخل المقصود اذ العمدة هو البرهان وليس يجب ان يكون لكل شئ
مثال ولربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقف بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الجبولية
التي تقيم بدنا شخصيا مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد ها على البدن فكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة
المحللة المفنية فتورد بدلا اخر يفعل فعل الاول في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل
ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشئ وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت الصورة
بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة ليس هو الصورة
المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة مخصوصة بتعقب
التالية لها اذ من المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شئ من الصور يكون شريكا
له او شرطا كيف وهو علة لشئ ناقص الوجود لا يستبقي الا بالصورة ولا يمكن وجوده الا بها ولكن
لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد آه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشئ يجب ان يكون اقوى تحصلا و
اكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساويان في القوة والضعف فالواحد
بالعدد اقوى وحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد
كذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي فصح لقائل ان يقول اذا كانت الصورة
لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد
وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين
احدهما ما افاده الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي
يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهنا كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعي
بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بالعدد وهو السبب المفارق
فيصح ان يكون علة لواحد بالعدد وهو المادة والاولى ان تقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان
يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال ان الموجب الاصل
هيهنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه انها

كان لا بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور
يقارنها ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير
والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام وقبول الكثرة
وبين ما هو في ذاته قوة محضة للانقسام والكثرة بان يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة
وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات
والتشخصات علة الذات الهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام
واحد بالعموم لواحد بالعدد وذاتا تخصيصه تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة
بتكثر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد
علة لواحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدأ الاصل ويبين حقيقته من
انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها
اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة
التاسعة ولهذا اعرض عن ذلك واحال بيانه الى ما سيأتي ولكنه ثبت بهذا البيان وجود
جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكي الفطن واما الوجه الثاني في الجواب
السانح لنا بعون الله تعالى فهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق
الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى
الذهني والمهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهيولى
ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية
مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون
اقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعية كالجنس
الجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول المنوعة التي هي بازاء الصور النوعية لا
الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي
الاستناد الى واحد شخصي الثبات لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها
محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية
افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة
لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخصها اقدم من تشخص الهيولى وهويتها
جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من
تعين الصورة   قال   والصورة اما صورة لا تفارقها المادة واما صورة تفارقها المادة ولا تخ

المادة

المادة عن مثلها اه الغرض من هذا التقسيم ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق
هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل
الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعقبها فلا بد للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور
بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فتكون الصورة من وجه واحد بعينه بكثير
لعلة الهيولى وباعتبار الجزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها
ومن وجه اخر واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقل والواسطة في التقويم والايجاد
لا بد ان يتقوم ويوجد ذاته اولا ثم يتقوم ويوجد بواسطة شيء اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه
علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء وبالوجه الذي هو بعينه لعلة وجود الهيولى ليست واسطة ولا
علة قريبة بل جزء واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقي المادة
بتوسطها فالقوام يسري من مبدأ واحد بعينه او من مباد متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها
الى المادة واما ان يكون علة الصورة غير العلة المبقية للمادة بها فذلك فيها اظهر اي كونها متقومة
قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر   قال   واما الصور التي لا يفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة
للمادة حتى يكون المادة تقبضها وتوجبها بنفسها اه اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي
تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة او جزء علة تحقيقا
لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضايفين ولا احدهما علة موجبة للاخر على الاطلاق
وبلهما معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معينين صادرين من علة واحدة والا لكان كل معلولي
علة واحدة بوسط او بغير وسط متلازمين وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد من مثل هذين
عن الاخر وان جوز بعضهم مستدلين بالمتضايفين ومثلهما كاللبنتين المتساندتين اما المتضايفان
فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين ايضا من افتقار لكل منهما الى
الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المتساندتان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي بل
تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحجر ولا يجوز ايضا ان تكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخر
حتى يكونا في درجة واحدة من القرب الى تلك العلة وتقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ
لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن
لا بد ان يكون هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجبة وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور
لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة للسببية لكن الشيخ
استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما تستكمل به فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان
المستكمل بما هو مستكمل قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شيء كامل وبالفعل ويمتنع ان يكون

شيء احد من جهة واحدة يكون بالقوة وبالفعل جميعا ويكون مصورا لما يتصور به وناقشا لما
ينتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي تتصور في الفكر بصورة علمية معلما
عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين
باحدهما تتصور وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا بجهة احد هذين الجوهرين
وذلك الاخر هو كمال زايد على ذات الجوهر القابل وربما يوجب فيها آثارا من باب الاعراض و
الحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما فيكون ذلك الامر الكمالي
هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فيتسلسل تضاعف الصور الى لا
نهاية فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة
الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة
بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يكون هي بنفسها بالقوة وحامل الفعلية
اي الموصوف بها هو الصورة فحقها ان يصير به الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو
عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس لانه انقلبت حقيقة كل
منهما الى صاحبه وصح ثم ان الصورة وان لم يكن يفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة
بل بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والمصورة
لها بالصورة وبوجه آخر نقيم كل منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب
والوجود واما الصورة فبالمادة المتصلة بالصورة المطلقة من جهة التشخص والقبول لا من
جهة التقوم والوجود وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها او العلة
لا تتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يتقوم او لا يتقوم به المعلول
فكيف يقوم العلة لما يتقوم به ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما
وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ ولا شيئين اثنين وهو ايضا
صحيح اذ التقدير وقد بينا ان شيئين اثنين الى اخره وانما قيد التقويم منهما بالافادة لئلا ينتقض
بتقوم كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى يحتاج اليها في الافادة والايجاب
والصورة يفتقر الى الهيولى في ان يكون حاملة لتشخصها وقابله وجودها الشخصي وتبين
لك ان الفرق بين الذي يتقوم به الشيء قد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين الشيئين
لا ينافي سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة
علة للهيولى وان كانت مقارنة لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها
في الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة في نفسها فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها
في انفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض

وجوده

وجوده في نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده
مضافا الى علته وليس الامر في العلة والموضوع كذلك فان العلة موجودة في نفسها لنفسها سواء
وجد عنه المعلول او لا والموضوع موجود كذلك سواء قارنه العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة
بالقياس الى المادة فالمقيم للشيء بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه
ما هو مقارن وان لم يكن مقوما به كالجوهر الجسماني للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة
والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض   وبين بهذا ان كل صورة يوجد في مادة مجسمة
فبعلة يوجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكره وان كل صورة جسمانية سواء كانت مادته الهيولى
الاولى او المادة المجسمة بما هي مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة
كالعنصريات البسيطة او المركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظاهر لان المادة
لو كانت سببها لكانت لزمتها دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها
نسبة واحدة فلا تخصص لها بشيء من الصور فلا بد لتخصيصها به من علة مخصصة ولان
المادة قابلة مخصصة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها في ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت
بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا المطلب في مواضع اخرى من هذا الفن منها
في مباحث القوة والفعل ومنها في مباحث العلة والمعلول ومنها في مباحث الماهية ومما يجب ان
يعلم ان الصورة وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها مما يفتقر
اليها من جهة تعينها الشخصي وما يلزم تشخيصها من التناهي والتشكل وغيرهما من الاعراض
والحركات والانفعالات اذ لا يخرج جسم من الاجسام من تجدد حال في ذاته او في لوازم ذاته فيفتقر
الى قوة استعدادية وقابل ذي قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية يحتاج الى المادة فكل
من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان
لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعته نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان
يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم
كونها امرا متعينا بالفعل وهو محال وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة
بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها متشخص بالهيولى من حيث هي قابلة
للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هي القابلية والاستعداد
وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها
ما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية

للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بشخصيتها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة
بتشخصها فهى لعلة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريته الناقصة وتشخصها
الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة
بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك
متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى
غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة
كل منهما موجودا اولا لكان للمهية وجود اخر وتقدم وجودها على وجودها ويلزم الدور او التسلسل
فكذا هيهنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحال المهية
والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل انفكاكهما بضرب من
التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير
صحيح والصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو
موجود عند الحكماء والحاصل ان المهية يمكن ان تؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان
يؤخذ بشرط الاطلاق فهى بالاعتبار الاول موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا
فى الذهن والكلام فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى فالكلام غير محذور والمحذور غير لازم ه
تذنيب واعلم ان فى هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما
على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لوقوعه وحمله
عليها بالتقدم والتأخر فيجب ايضا ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم والمفارق
لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتأخر والجواب على ما يستفاد
من كلام الشيخ فى قاطيغورياس ان التقدم والتأخر فى معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز
عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة
الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض
فى معنى الوجود وبحسبه لغير معنى الوجود وهو مهيته ومهية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا
لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر وكتقدم الانسان الذى هو الاب على الانسان الذى
هو الابن لا فى الانسانية بل فى الزمان بالزمان او فى الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا فى
معنى الجوهرية ولا الزمان والوجود داخلين فى معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله بالسوية
فى انواع الجوهر وكذا حمل الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان وجود
الجوهرية لهذا النوع الجوهرى قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد

بالزمان

بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذى هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون
الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من
الهيولى او الصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئى الجسم فى انه جوهر مقدم على
الجسم ولا الصورة فانها جوهر بسبب الهيولى ولا الجوهرية ولا الجسم من حيث جوهريته متأخر
عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا بالجوهرية والجسمية ولا ايضا حمل الجوهر على الهيولى
والصورة متقدم على حمله على المتقدم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية الجسم و
معلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شئ علة لجوهرية شئ اخر حتى يصير الجسم
بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتأخرات كلها من جهة الوجود لا
من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست فى انها جوهر قبل الهيولى بل فى انها موجودة قبلها
وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمتان فى انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء فى نسبة
الجوهرية اليها انما التقدم والتأخر والعلية والمعلولية فى اقسام الجوهر فى الوجود وبالوجود و
العجب من بعض اجلة المتأخرين ومن يحذو حذوهم حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود و
جعلوا المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتأخر فى الذاتيات ه
فيلزمهم التناقض فى كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما
زعموا ان الوجود لا حقيقة له فى الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك فى الذاتى بالتقدم والتأخر
والشدة والضعف والى ان جوهرا اقدم واشد فى انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا
العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى
الوجود ومراتبه ودرجاته فى الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولى التوفيق المقالة الثانية
الغرض فى هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها
وتحقيق مهيات اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود
فحرى بها ان نذكر فى هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية فصل فى الاشارة ما ينبغى ان يبحث
عنه من حال التسع فى عرضيتها والاشارة اليها المقصود فى هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر
كما ظنه بعض الناس فى المقولتين منها اعنى الكم والكيف واعلم ان العرضية هى عبارة عن الوجود المتعلق
بالموضوع بجلة فالجوهر فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتى لما تحته و
لا يعلل فكون الشئ جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد مجلة فكون الشئ عرضا لان معنى العرض
عرضى لما تحته بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل
الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها ولا
ليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة

الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا يوجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه مقول على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة وعلى الصورة اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ لا اتصال ذاتي للجسم ومبدأ فصله الذي هو صورته بل فرضا لا بعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد اثبته ههنا من حيث مبدائيته للصورة ومبدائيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول فلظ لانها معلولة وعلة الجسم ومبدأه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينتقل الى سبب وجودها فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسماني بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزءاه لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا لمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى كماله لانه لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر ان كان عقله بالقوة فيلزم الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث عما وقع من تحقيق الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية فقولنا اما المقولات العشر فقد تعرفت مهياتها في افتتاح المنطق اه قد وقع في قاطيغورياس

المنطق

المنطق تعريفات المقولات العشر واما اثبات انها موجودة واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتدأ بالمضاف فانه اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لضعف الافتقار فيه الى الموضوع فليكن حدا ان شك في عرضية المضاف وانما قيده بالحيثية لانه يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين والمتى والوضع والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها حالات لامور هي فيها كالشيء الموجود في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا حالا في الفاعل الموصوف به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الاثر الصادر عن الفاعل بل نفس تأثيره التجددي ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم المتجدد في الزمان وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في الظهور عرضيتها انما قد نبه عليه مما ذكروا علم صاحب التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مستدلا بان النسبة مفهوم واحد وهو داخل في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثير ما يستظهر بشبه المتبجح باب لا ح له برهان حصر المقولات بحيث على ان حجته في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو مطلق النسبة مطروحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على امثاله فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فمما ابطلناه ايضا في الاسفار فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان اه وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهبوا الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعلت الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر بل جعلتها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة اخرى ممن راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين جعلوا الخط والسطح والجسم جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد غير موجودين الا ذوات الاوضاع وهي مبادي للموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم القائلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرى او

يكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادى العقلية نفس الاعداد
وولجبا الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه في
مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوايل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من
المتكلمين كاصحاب النظام من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح
ليست بهى بعوث ومحمولات بل هى ذوات جوهرية متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم
جوهر اخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات وكانه ليست عندهم المبصرات و
المطعومات والمشمومات امور زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة بل هى مركبة
منها متقومة بها تقوم الشئ بالاجزاء الخارجية لها فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف
فالاحرى بها ان تورد في العلم الطبيعى كما انا قد فعلنا ذلك انما كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا
بان نذكر في العلم الطبيعى لان اكثرها امور مفتقرة فى وجودها وحدوثها الى المادة الجسمانية وان كان
بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في
النفوس المتعلقة بها فاذا بحث عن ذلك البعض فى الطبيعى لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه مختص
بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن للعالم الالهى ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاتم
الكلى بحيث يصير من احوال الموجود المطلق كما فعلنا لكن قد تكلم عن كثير من احوالها فى الطبيعيات على الوجه
الخاص اللايق بها وعن كثير منها فى هذا العلم على وجه يليق به واما اصحاب القول بجوهرية
الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هى جواهر ومبادى للجواهر اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة
فهى غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونه نهاية عدم اضافى
الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنى القوام عنه واما
المقدار الجسمى فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة ومما استدل على عرضيته باختلاف تشكل الشمعة
مع بقائه لتخصصه فيه انه لعل الباقى هو تخصص الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان
التحقيق ان ما بازاء الجنس فى كل مركب خارجى مما تعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسمانى ان كان
مجردا عن صورة اخرى تقع بها نوعا اخر فتبدل الاشكال لا يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه
مقدارا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها تتم نوعية الجسم بالمعنى الجنسى والجنس ما هو
جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب
منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا يفتقر الا الى مادة لها مطلق التشخص بصورة ما
على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضية واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا
الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادى الجواهر وكذا اصحاب العدد الذين جعلوا هذه المقادير
مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادى للمبادى لعلهم ذهبوا الى هذا القول اما لانهم

كانوا قايلين بالجواهر الفردة من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم
من الوحدات الوضعية فكان الكل الجواهر ولعل مرادهم بالمبدأ المبدأ المادى لا الفاعلى كما نقل عن
بعض السابقين انهم قالوا اذا تحركت النقطة تحصل منها الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة
السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعانى المشهورة على طريق الرمز كما
هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ الشئ فكيف للاشياء قال ثم قالوا ان الوحدة
طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشئ من الاشياء وذلك لان الوحدة يكون فى كل شئ اه هذه المقالات
بعضها صحيحة وبعضها فاسدة وبعضها محتمل للامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود فى كل شئ
لانها من الامور العامة وانها كالوجود زايدة على المهية لا فى الخارج بان يكون للشئ الواحد وحدة
وللوحدة وجود اخر والا لكانت لكل منهما وحدة اخرى فيتسلسل بل فى الذهن بحسب الاعتبار و
المفهوم فالمغايرة بين كل شئ ووحدته بحسب المعنى والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة الماء غير
مهية الماء ووحدة الناس غير مهية الناس وكذا قولهم الوحدة بما هى وحدة مستغنية ان يكون مهية
من المهيات الكلية ولا ان يكون فى شئ مخصوص من الاشياء بل هى فى كل شئ بحسبه فوحدة المادة
مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة المتصلات عبارة عن متصليتها وقبولها للاجزاء الوهمية
والكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شئ فانما هو يصير هو ما هو فى نفس الامر بان يكون واحدا متعينا
وان معنى مهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فتكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد به ان الوحدة فى كل شئ عين وجوده الخاص فيها يوجد كما بالوجوه
فلما له وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها محمولة صادقة
على انفسها فالانسان مثلا ما لم يصر موجودا لا يصدق على شئ انه انسان لست اقول ان مهية
الانسان من حيث هى هى ليست بانسان بالحمل الذاتى الاولى بل اقول ان مهية الشئ ما
ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذى مبناه الاتحاد فى الوجود فكما ان الوجود
الخاص لكل شئ مبدأ تحققه وصدقه فكذا الوحدة الخاصة بكل شئ مبدأه تعينه وتحققه لانها
عين الوجود وذاتا وان كانت غيره مفهوما وان كان مرادهم به ان الوحدة مبدأ فاعلى للخط والسطح
وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا الحكم فى
قولهم ان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصاله الخاص فخذ مرادهم ان وحدة المتصلات بما هى متصلات
ليست الا متصليتها سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات
وضع لا يخ عن وجه صحة ان كانت لها وجود وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان
ان الوحدة علة كل شئ فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التى هى عين ذاته تعالى فصح كونها علة كل شئ و
اما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يتكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هى كثرة مؤلفة عن

الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسطة
بين الوحدة وبين كل شيء وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثة وضعية والجسم رباعية وضعية
وكذا ما ندرجوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة لا يمكن تصحيحها بالبيان القياسي فيجب علينا اولا
ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب
ان يعرف حقيقة انواع الكمية معناه واضح ووجه التقديم والتاخير في هذه المقاصد الثلثة ان بيان
ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكونها من الجواهر او الاعراض وكذلك الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان
احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه
وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم
والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يجب علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين
احدهما انه لما كانت مساوقة للوجود وهي كالوجود من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن
حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية من الواجب والممكن و
الجوهر والعرض فاللائق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن
وعن تعريف الاقسام الحاصرة للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان نخوض
في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة الوحدة لهذا الوجه ولوجه اخر نذكره و
هو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدا الفاعلي للكم
المنفصل بوجه وكالمبدا الصوري للكم المتصل بوجه وهو مبدا لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدا الفاعلي
للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدا الصوري للمتصل الكمي
فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوع من الوحدة فتكون
الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للجمع من الشيء واتصاله واما مبدائيتها بالوجه الاخر
فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد
والمساحة لا يمكنان الا بما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد
كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق
منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا من حيث كونه واحدا فالواحد الحقيقي
عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين
لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال للخمسة وكذا حكم المساحة في
المقدار من جهة ما يفرض في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى و
ثانيهما

الاول

الذي يفعل العد ويستعلم كمية العدد بما يحصله واحدا من اجزائه فهي بالحقيقة العاد والمبدا الحقيقي
المعدود والواحد لانه كالالة التي بها يفعل الفاعل العد فعله كالذراع للماسح وهذه الفاعلية لا
يتصور في شيء من الموجودات الا في النفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذه الاستعدادات
والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد الماسح منحصر في الناطقة فاذن
كون الواحد مبدا للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدائية الالة لا مبدائية الفاعل   فصل في الكلام
في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل
واحد هو هو واه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان في الصدق على الاشياء فكلما يقال
عليه موجود يقال عليه واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته
اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب المصداق والفرد
لا بحسب المفهوم والمعنى فالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فنقول ان الواحد وهو
الذي لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانه ينقسم
من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه الواحد يقال
على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع
اختلافها في مراتب الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهي كلها غير الواحد بالعرض فانه في ذاته كثير
وله وحدة عارضة بل نقول ان راس الواحد على قسمين احدهما الواحد بما هو واحد الذي هو نفس
الواحد لا شيء وكان الشيء هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة و
ثانيهما الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال له الواحد
بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما
مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ولنسبة معرفة كما
يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي هما واحد في الجنس اعني في الحيوانية وقد
نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد في النوع اعني الانسانية وهذا الاتحاد نوعيا ويقال الاتحاد في الفصل
كالناطق في مثالنا والثاني اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين في الموضوع واحد
المحمولين عليه والموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد الطبيب هو ابن عبد الله
فهو الاتحاد بالموضوع فيقال انهما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو في الاتحاد بالمحمول كالقطن
والثلج المتحدان في البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع
ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة فقال ان زيدا وابن عبد الله او
زيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هي الوجود بالعرض واعلم ان
لاقسام الواحد الغير الحقيقي اسامي مخصوصة فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة

وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع
كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة و
هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس
في اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين في النوع فالاتحاد
بين الكيفين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين بهما فيسمى بالمشابهة وكذلك الكمان المتصلان في الكمية
هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلين من حيث اتحادهما في النوع
اي نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المشابهة على نفس
الكيفين وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالعرض و
بالذات فمنه واحد جنسي ومنه واحد نوعي وهو بعينه واحد فصلي هذا اذا كان المعنى النوعي مركبا
في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون حينئذ واحدا نوعيا
فقط ومنه واحد نسبي ومنه واحد عددي اي شخصي ومنه واحد مادي والواحد العددي منه واحد
بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقي الا انها متفاوتة
في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصي على
تفاوته اقوى من الوجود النوعي فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعي اقوى من
الوجود الجنسي فكذلك حكم وحدتيهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة
ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من
وحدات النفوس ووحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهي من وحدة
الصورة الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة واضعف الاعراض هي النسبة واضعف
المجموع وحدة هو نفس العدد لان وحدته الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة والقسمة
بالقوة فافهم هذه المعاني فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف والعثور على امور سهى منها
الاكثرون والاطلاع على منشأ غلطهم وسهوهم فمنها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس
والواحد الجنسي فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا
الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعي لان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان
المعنى الجنسي في نفسه واحد وحدة ضعيفة مبهمة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي له وحدة
الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد و
بالجملة وحدتها وحدة المعاني والماهيات وهي عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو
نحو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجي اقوى من
الوجود الذهني لا نزاع للشيخ والمثال الخارجي ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد

بالنوع

بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد
بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس في اقسام الواحد ليدل
على تفاوت الوحدات قوة وضعفا فلا يحسن ح اعتبار النوع الاضافي وتقسيمه بالقريب والبعيد
لانه يخل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص لان غاية ما ههنا
في احد الاعتبارين لم يكن في الاخر فيكون مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية
او ضعيفة لا تختلف بان نعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يؤثر ههنا ليس
الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصي سواء كان اسمه جنسا
او نوعا اضافيا فلا غاية للخلاف في هذا الا اعتبار الاجرد اختلاف العنوان والتسمية ومعلوم
ان الواحد بالجنس كثير بالنوع لانه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس
بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هي
الجنس كذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد
الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون
امورا كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد
بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهي بها تصير اشخاصا ولا اتحاد
في التشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون
اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس ومعلوم ان
الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون
اه الفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان ابهام الجنس من جهة المعنى والماهية فماهية الجنس
مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما
المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا
تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ اما ان يكون تام الوجود
في نوعه يكون امكانه الذاتي لقبول الوجود عن موجده ولا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة
وزمان فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه محتاج
اليها او الى تخصص استعدادي يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله واثاره وحركاته
وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة عن حقيقته لتحصل في الخارج فلا يتم
وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات فنوعه
ابهام بالقياس الى امور حسية خارجية فهذا هو السبب في ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع
لان معناه معنى متردد بين معان غير حاجز عن تمام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا

بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون له نحو من الوحدة النوعية
النوعية من جهة ماهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما
سيأتي منا البحث عن معنى الكلي او بتذكر مواضع سلفت من المنطق وغيره   واما الواحد بالاتصال
فهو الذي يكون واحدا من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط الخ
قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد
علمت ان الوحدة تابعة للوجود او عينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة كاملة غير قابلة للكثرة
العددية كما ان وجودها وجود تام غير قابلة للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تخلو من
قبول الكثرة من جهة اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي و
غير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد مشترك لاجزائه وعلمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات
ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير
الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بلصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة لعسر الانفكاك
اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاضافي لان الكثرة فيه بالقوة
لكن وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام
المقدارية او صورا مقدارية كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خطا لا بد ان لا يكون له زاوية
وهذا القيد غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس خط اخر بحيث لا زاوية
بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة بل في
الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي
السطوح ما لا يكون بين اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل
وبعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي اذ جمع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهي
ايضا متفاوتة في الوحدة فانه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال الحقيقي اولى بالوحدة مما
يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور ويقابل المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعها الا ان اطرافها ملتقية عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين
بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية ويليه ما يكون امورا
متخالفة متماسة اطرافها مثل حقة يعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام فيكون
لها اتحاد في الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو ضرب من
الوحدة لا ان اتحادها تابع لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان
طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا كما في ابعاض السريرين والوحدة
في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي لان

الكثرة

الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل فهي قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت الى الوحدة الاجتماعية
فالواحد بالاتصال اولى بالوحدة من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة
بالقوة والكثرة هيهنا بالفعل في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما
قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه
بحق ففي هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه
الوحدة الغاشية على الكثرة التي فيها ربما يكون مجرد الاجتماع وربما يكون معها وحدة صورية جوهرية
كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب   والوحدة
بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض
الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع الخ قد علمت ان الوحدة في كل شيء هي عندنا وجوده و
قد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا محالة كالماء والهواء فبحقيقة
المقدار الجسمي هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما
يحصل من انقطاع السطح وكذا حكم العدد فانه عدد لشيء وانه مؤلف من وحدات هي عين [illegible]
على وجودات الاشياء بل على ماهياتها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال ماهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها
ولا بد ان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من ماهيات متخالفة خلافا
لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته
بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد منه مما نقله
على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة
وههنا اي المؤلف من متخالفة الماهية ليست وحدته بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى
نعم لو كان المراد هذا المدقق ان الحقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم
واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف
من حقائق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشيء هي نحو وجوده والاتحاد في الوجود يوجب
الاتحاد في الماهية بالفعل كما ان الاختلاف في الماهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كلما هو واحد
بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك المتصل نفس المقدار او الطبيعة المتقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا
يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني المادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا
ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست
معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحللها اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى المعدومات صرفة

كيف وكثيرا ما تصير موضوعات الموجبات الصادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه
بارد او نصفه ذراع او مواز لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذن الاجزاء
اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل بمعناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها
في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع
نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول
ذكرها من غير فايدة وتقصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين بان الحمل مطلقا وان كان
هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصه بذلك مع عدم التباين في الوضع كما خصه من
بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق
الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكان الحمل
حقا انه كان يجري في جميع اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في
التعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع او الثلج هو الجص من حيث اشتراكهما في عرض
هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص لا يناسب طور
الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص حتى يجوز فيه تخصيص اخر
بل المراد ان الحمل اعني هو هو مبناه الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على
على التعارف في اللفظ بل على كون ساير انواع الوحدة غير صالحة لصحة الحمل الا الاتحاد
في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهو هوية عين الاتحاد في الوجود ثم العجب كل العجب في
انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع او ان الثلج والجص واحد في العرض او البياض
والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة
لكن العرف منع من ذلك وليت شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال المتباينات في الوجود وجودا
لا حاجة من الوحدة خارجة عن ذواتها ان يقال له هوية ذلك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل
ان الهو هوية معنى حقيقي من بين المعاني ووضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود
فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم صحة الحمل بان نصف الذراع
كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم
ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها
مفادها حصول الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود
فلا حمل وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم
فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خاصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد
ايضا بل هناك اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين بل نقول ان الواحد بالعدد لا
شك

شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره ثم لما ذكر ان الواحد بالاتصال
واحد بالاتصال واحد في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان
يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته
التي هو بها واحد لا تنقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع
والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها مما يمكن ان ينقسم في بعض
افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت
لها الوحدة ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان
امكن فيه نوع اخر من الانقسام والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا
او الخط الواحد فانه قد يصير الماء الواحد مياها كثيرة والخط الواحد خطوطا متعددة لا ان ذلك
الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية بعينها يصير اشخاصا بل مادة صورته وموضوع
وحدته يصير متعددا بامثالها والثاني مثل الانسان الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانين
وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية
بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان و
الانسان فانها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة
بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعة ذلك اي الانقسام العددي فاما ان يتكثر من جهة اخرى
واما ان لا يتكثر مثال الاول الواحد بالشخص من الفلك او الحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الحيوان الواحد ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد
من النفس والبدن للفلك فلكا ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع
تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك وهذا
اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون وجدت له مع حيثية كونه غير
منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة فيه الوضع
وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا
التعميم نظرا الى معنى الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني
الذي هو المقولة او لا تكون الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية
كونه مهية عقلية غير المفهوم من كونه واحدا وليست مهية مهية الوضع وههنا موضع نظر
وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ
لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا الايراد عليه في باب

النفس الظهر واما الثانى وهو الذى لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد
اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا اضيفه اثنر نفس بعض الوحدات كالوحدة
الاتصاليه مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقى وهى وحدة ضعيفة
فيها قوة الكثرة الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل
الوحدة التى تيالف منها القابل التضايف كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس
لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل الا العدم فمن هذه الاصناف من الوحدة
ما لا ينقسم مفهومه فى الذهن فضلا عن قسمه مادة مكانية او زمانية وهى اعم من ان يكون معه
معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين
الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانيه على جهة غير وجودية كالماهية
او القصور فى الوجود الذى هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة
الا بحسب المفهوم او لا يكون معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة
بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة فى الواجب غير مغايرة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها
فلِمَ احيثية الوحدة هناك بعينها حيثيه ساير الصفات الوجوبيه الكماليه فلا تتميز بذاته مصداق
الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم ولهذا القسم الذى يتكثر ايضا من حيث الطبيعة
الواحدة ومن حيث الوحدة ومن حيث الاتصال آه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما يتفاوت
فى الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود يوجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل
الوجود فكذلك نقصانات الوحدة يوجب الاتصاف بانحاء القسمة والكثرة التى تقابل الوحدة قال الشيخ
لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك
وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا طبيعة اخرى كالمقدار بنفسه او مع طبيعة اخرى
كالماء فالتكثر الواقع فى الواحد المتصل اما من جهة ان نفس طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته
وذلك اذا كانت نفس طبيعة نفس هذه الوحدة التى هى مع الكثرة مثل المقدار كالخط والسطح والجسم
المقدارى والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعته بسبب امر اخر اقترن بطبيعتها علة
معدة لكثرتها عن وحدتها وذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هى طبيعة الجسم البسيط كالماء
فان الماء الواحد من طبعه ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة
ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب المقدار ايضا فالمياه المتعدده واحدة بالموضوع يعنى
المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع وقد مر ان كل واحد بالاتصال
واحد بالموضوع لكن كثرة بالعدد لا كاشخاص من الناس ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه
ليس من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا
ببر

انفا وباقى الالفاظ الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعانى من قبل ولم يكن فى اعادتها كثير فايدة
لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون ام لا يكون
فان كان فهو تام وواحد بالتمام آه اعلم ان وحدة المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول
ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اى وجه كان او يكون وهو منحصر فى وحدة
الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالى وحيثيه وجوديه الا وفيه حاصل اما بنفسه او مبدأه ومنشأه فهو التام
من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا جميع ما يمكن حصوله لشىء ولو
بواسطة سببه هو سلسلة العقول باسرها وكل منها تمام فى نوعه وهويتها وكل منها تمام فى نوعه
وجنسه ايضا والحال بما لا منتظر لكماله ولا نقص بحسبه فى الخارج وليس لها نقص لامكان الا بحسب مرتبه
من مراتب الواقع لا بحسب نفس الواقع لا بحيار بعاصمها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصورها
وكثراتها بسطوة وحدانيته ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم وممّا
سوى الله والقسم الاخر على اقسام متفاوتة فى جهات النقص والتمام فمنه ناقص يستعيم لا بعلة خارجة
بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكيه ومنه غير ذلك ومراتب النقص ينتهى الى شىء لا يمكن ان يحصل
له جميع ما يمكن حصول احاده من الخط المستقيم والسطح المستوى والجسم التعليمى والزمان فيه على التمام
كالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع جميع الصور فيه ومن هذا
القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذى لا يقبل الزيادة اما العدد الذى يقال له التام باصطلاح الحساب
وهو الذى عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شىء موجود الا وله تمام من وجه كما لا
من وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففى الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبه عدد فهى تمام من جهة نفسه
نقص بالقياس الى مرتبه فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى ما هو ازيد
منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقه اخرى بالفعل او بالقوة والى ما يكون كلا والاول
هو الواحد مع اعتبارها فيكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثانى
ما لا يكون كلا وهو اما نوع حقيقى بحسب الماهية او شخص اما مركبا او بسيط فلا يصير جزء الحقيقه اخرى
كالمفارق والفلك واشخاص الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد
بالتمام وجزؤه كسر ومن عادة الناس ان يحملوا الكسر غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه
الوحدة التمامية قد يكون بالعرض والوضع كدرهم تام ودينار تام وقد يكون بالحقيقه اى لا بمجرد
الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يقال للناقص منه بيت واحد
بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حى فانه تام من حيث انسانيه كما سيبينه الشيخ فان كان
تام الاعضاء والقوى فله تمامية طبيعة اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانيه وهو الكمال الثانى
الذى بسببه ياتى منه الافاعيل البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا

بالتمام اى من جهة الكمال الثانى وبالجملة كل ما يقبل الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط
المستقيم ناقص ابدا اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير فمنه ناقص ومنه
تام فالقوس ناقص والداير الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبعها اذ من طبعها
الدوران والاحاطة وكذا السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام
والا فناقص فالجسم المقدارى بما هو جسم مقدارى لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد
من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة
التى يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما فى حكمها من المركبات فانها
تماميتها صارت مهية لان يخلق منها شيئا اخرى بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض الاشياء
بلغ هذا التمام ففى الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستدير
كالكرة والدائرة ولهذا قيل انه افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل الاخر بخلاف غيره من
الاشكال كالمثلث مثلا فانه يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من
الاربع مثلثات اخر ومن ستة مثلثات مسدس   واما الواحد بالمناسبة فهو كما
ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحد آه قد سبق ان مرجع الاتحاد
فى عرض او نسبته الى الاتحاد فى النوع لذلك العرض او لتلك النسبة فرجع المشابهة وهى الاتحاد
فى الكيف على الاتحاد النوعى اعنى المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين و
هذا القياس غيرهما فالاتحاد فى النسبة الذى يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين
كالسفينة والبلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول
وحدة بالعرض واتحاد بالعرض والثانى اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة فى الحالين وحدة
بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصهما كما سبق التنبيه عليه   ونقول من راس
انه اذا كانت الوحدة اما ان يقال على اشياء كثيرة بالعدد او يقال على شئ واحد بالعدد آه
قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شئ متفاوتة فى الشدة والضعف
وقد ذكرت اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة
انها واحدة لاجل الاتفاق فى معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما
نسبة او عرض مفرد او امر ذاتى اما جنس قريبا وبعيدا واما نوع حقيقى او فصل قريبا وبعيدا و
قد علمت ان الفرق بين الاتحاد فى الموضوع والموضوع الواحد وكذا بين الاتحاد بالنسبة والنسبة
الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد ويقال زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين فى اللون والطول ولكن
لا يقال انهما نوع واحد او كيف اذ الاول وحدة بالعرض والثانى وحدة بالذات ومن جع

كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص والشخص اولى بالوحدة من النوع
الاخير وهو من الجنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم اقسام
الواحد بالعدد متفاوتة فى شدة الوحدة واضعفها لجميع العدد الواحد ثم النسبة بلا تكرر
ثم الزمان ثم الهيولى واشدها واولاها بالوحدة وحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس
ثم الكواكب الافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم اولى بالوحدة من الناقص   والواحد يقال
الموجود فى ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود آه الاولى ان يقال ان
الواحد يطابق الموجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الموجود يصدق
عليه الواحد سواء كان من المقولات العشر اولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد
وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا نفس الوحدة
ونفس الوجود فكل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظ قد
ليس بشئ وسيظهر لك ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع
الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد غير مفهوم الوجود واما
انه لا يدل لشئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اى على مهية فهو كذلك فكما ان وجود كل
شئ ذى مهية غير مهية اذ المهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل
شئ غير مهيته   فصل فى تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض الذى يصعب علينا
تحقيقه الا ان مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد
هو الذى لا يتكثر آه قد سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من
المضادة الواقعة بين الواحد والوجود انه لا يمكن تعريف الواحد لانه من الامور العامة
لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد
ما لا ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا
لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان تعرف بالوحدة لان
الوحدة مبدأها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط التعريف ان يقع
بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا
صورة لها الا الاجزاء المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال
انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة و
هذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا
فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات او الاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة بالكثرة وبالوحدة
التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا

سایر ما قیل فی تعریف کل منهما فقد عسر علینا التعریف الحقیقی فی هذا الباب غایة التعسر وهذه
الصعوبة والعسر لاجل ان نتصورهما من الاولیات المستغنیة عن التعریف کسایر العلوم
المتعارفة ولکن ههنا دقیقة یجب ان لا یغفل عنها وهی ان الکثرة اعرف من الوحدة عند الخیال
والوحدة اعرف منها عند العقل فکل منهما وان کانت من الاشیاء المرتسمة فی الذهن بدیا
لکن الکثرة مرتسمة فی الخیال لان ما یرتسم فی الخیال محسوس والمحسوس بما هو محسوس کثیر بالعدد
والوحدة مرتسمة فی العقل لان المرتسم فیه هی المعقول لانه المعقول بما هو معقول لیس کثیرا بالعدد
والمرتسم فی الخیال سابق قبل المرتسم فی العقل زمانا لان الاحساس فینا قبل التعقل ولذلک قیل من فقد
حسا فقد علما وهذا لا ینافی کون الوحدة والکثرة کل منهما من الامور التی یتصورها بدیا ای اولیا
لان معناه ان شیئا منهما لا یحتاج الی مبدأ تصوری ذاتی وحیث تکون الکثرة متخیلة اولا ای
بحسب الزمان قلنا ان نعرفنا الکثرة بالوحدة تعریفا حقیقیا علمیا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها
کسایر الاولیات وان یعرف الوحدة بالکثرة تعریفا غیر حقیقی بل من باب التنبیه والاخطار بالبال
ونسمی المدرک من الطریق الخیالی لیشیر الی الموجود فی عقلنا الذی کنا فی الذهول عنه غیر متصور
علی وجه الخطور فی ذهننا وقد علمت ان مبدأ به التخیل والاحساس لامور المعقولة لیست مبدأ له
بالحقیقة وبالجملة کسایر التعریفات اللفظیة التی فایدتها الاحضار لما فی القوة الخازنة للمعقولات
وتعیین واحد منها لالتفات النفس الیه فانا قلنا ان الوحدة هی الشیء الذی لیست فیه کثرة او
الذی لا ینقسم فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشیء المعقول عندنا اولیا هو الذی یقابل المعنی
الاخر ولیس هو والذی هو یقابله هذا المعنی الاخر او سلبه فیقع التنبیه علیه لمقابله وبهذا الوجه
قیل الاشیاء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففی الاول کان تعریف عقلی لمعنی خیالی وفی الثانی تنبیه
منه علی معنی عقلی بمعنی خیالی فلا یلزم الدور علی هذه الطریقة ثم الشیخ عاد الی التعجب ممن یحد
العدد فیقول ان العدد کثرة مؤلفة من وحدات او آحاد وذلک لان الکثرة نفس العدد لما مر
الاشارة الیه ان العدد والکثرة من الامور التی صورتها عین المادة فلا صورة لها ولا فصل
لها فلا جنس لها فالکثرة لیست کالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات کالفصل لها اذ لا مغایرة بینهما فی
المفهوم فیقول لمن قال ان الکثرة مؤلفة من الوحدات کقول من قال ان الکثرة کثرة او المؤلف مؤلف
اذ کل منهما اسم لمعنی لا حق یعنی انهما مترادفان والتعریف بالمرادف تعریف الشیء بنفسه
فان قال قایل ان الکثرة قد یولف من غیر الوحدات آه غرض هذا القایل ان یجعل الکثرة اعم من الکثرة
الحاصلة من غیر الوحدات ای الاشیاء المعروضة لها لیکون الکثرة بمنزلة الجنس ویکون المؤلف من
الوحدات بمنزلة الفصل ویکون مجموعهما عنده حدا مساویا للعدد الذی هو المعرف واندفاع ظاهر
فان الفرق کما هو حاصل بین الوحدات والوحدات کذلک حاصل بین الکثرة والکثیر والعدد والمعدود فکما

ان

ان الوحدات امور عارضة والواحدات کالناس والدواب والانعام موضوعات لها کذلک
الکثرة عارضة والکثیر اشیاء موضوعة لها وان ارید بالکثرة نفس الکثرة بما هو کثرة لا اشیاء
غیرها هی کثیرة کذلک یجب ان یراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع
بازاء الموضوع والمبدأ ای الوحدة فی الوحدات بازاء المبدأ ای الواحد فی الواحدات فظهر انه لا فرق
بین الکثرة والمؤلف من الوحدات بای وجه اعتبر والذین یحسبون انهم اذا قالوا ان
العدد کمیة منفصلة الی قوله فقط معناه واضح قالوا لان الوحدة اما ان یقال علی الاعراض
واما ان یقال علی الجواهر واذا قیلت علی الاعراض فلا یکون جوهرا آه لما فرغ من بیان ماهیة
الواحد والکثیر اراد ان یبین نحو وجودهما وقد ذهب الشیخ وفاقا لجمهور المشائین الی ان
الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولی بالعرضیة فالعدد ایضا عرض واستدل علی عرضیة الوحدة بانها
لا تخلو اما ان یکون مقولة علی العرض او علی الجوهر فان کانت مقولة علی العرض فهی عرض لا محالة
واذا کانت مقولة علی الجوهر فلا یکون قولها علیه کقول الداخل مفهوم الشیء علیه اذ الوحدة
کما لیس مفهومها عین مفهوم شیء من انواع الجواهر لیس ایضا داخلا فیه فلا یکون جنسا لها
ولا فصلا ولا عینا لها فیکون لا محالة عرضا لازما اذ المحمولات المقولة علی شیء منحصرة فی
جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء کان اعم او مساویا او اخص وحیث لم یکن الوحدة احد
الثلثة الاول فیکون عرضا فیکون الجوهر المقول علیه الوحدة واحدا والعدد محمولا عرضا له
وهذا العرض الذی هو احد الکلیات الخمس وان امکن ان یکون جوهرا فی ذاته اذ لا منافاة بین
العرض بهذا المعنی والجوهر انما المنافاة بینه وبین الجوهری فالشیء کما یمکن ان یکون عرضا بالمعنی
المقابل للجوهر وجوهریا کذلک یمکن ان یکون عرضا بالمعنی المقابل للذاتی وجوهرا ای موجودا لا فی
موضوع الا ان ذلک انما یمکن فی المرکبات من المادة والصورة کالابیض والمرکب من الجسم والبیاض
فالجسم بمنزلة الجزء المادی لماهیة الابیض والبیاض بمنزلة الصورة ولا یخفی ان هذا المثال مثال
لما کان الجوهری فیه عرضا مقابلا للجوهر لا ما کان العرضی فیه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود
ان فی المرکبات الطبیعیة یوجد محمول عرضی بالقیاس الی ما هو جنس للمرکب یکون جوهرا لکونه موجودا
لا فی موضوع بل فی مادة واما طبیعة المعنی البسیط التی لا یوجد وجودا مغایرا للوجود ما هی فیه
فیه فهی لا محالة خارج عنه عرض لا محالة بالمعنی الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود فی الجوهر ولیس جزءا
منه ولا یصح قوامه مفارقا عن ذلک الجوهر ویحتمل ان یکون مراده بالمرکب المفهوم المشتق
وبالبسیط مبدأ الاشتقاق وهو المعنی المصدری وغرضه ان المشتق کالناطق یکون جوهرا
فی نفسه مع کونه عرضیا بالمعنی الاخر اذا کان فصلا لجنس جوهری کالحیوان واما مبدأ الاشتقاق
کالناطقیة فهو عرض بتة لکونه موجودا فی الجوهر لا کجزء منه ولا یصح مفارقته هذا توضیح

هذا الاستدلال على عرضية الواحدة واقوال فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان
نعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات
الذهنية والمعقولات وتعلم ايضا انها من الامور التي لا يخلو شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب
عنها موجودة باي حيثية اخذت ففي تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية و نعلم
ايضا انها كالوجود مشتركة اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك
على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية الشيء من الاشياء ولا جنسا ولا
نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع المهيات في الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك
لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ولوحدته وجود آخر لحصل
هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة و
فيعود الكلام الى الوحدة كل منهما اعني زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى
وحدة الوحدة ووجودها فتضاعفت الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك
ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة والوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع
في الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة في الاعيان
فرأوا بان الوحدة كالوجود غير موجودة في الاعيان ولم يتفطنوا بان التسلسل انما يلزم من مغايرتهما
في الوجود ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها
آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة كالاتصال الحقيقي وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا
من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وبين عارض المهية اقوى تحصلا
وتجوهرا من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل
المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للوجود ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من
لا مهية فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شيء عين وجوده فوحدة الجوهر جوهر لا ان
مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم للمهية
بل متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض من نوع عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات
فلنرجع الى ما في كلام الشيخ من قوله الوحدة انما تليق على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن
بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد
وموجوديته وعرضيته شيء واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن قول
الوحدة على الجوهر قول الجنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الا
اعني لازم المهية او لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما
مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة في الحال

الوجو

الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها عرضا قائما بالجوهر ثم
ههنا شيء آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي ويقال له الفصل المنطقي لكونه معروضا للفصل
الذي هو معقولات الثانية وقد يراد به مبدأه وهو الفصل الاشتقاقي في الذي كالحس في الحيوان
والنطق في الانسان يعني النفس الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل كل شيء بالحقيقة
هي صورته التي هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل مهية وجوهريته هي فصل الاخير
بالمعنى الثاني ومبدأ فصله الاخير هو الفصل بالمعنى الاول واما الذي حكم بكون العرض الشيء الذي
هو احد الخمسة جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرضي
مركبا فهو مسطور فيه لا نزاع بيان عرضي المهية كفصل الجنس في المركب الخارجي يمكن ان يكون
جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذا كان
جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس جوهرا فهو لا محالة جوهر
وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه آه فمقول فصل المهية
البسيطة اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود في الجنس واذا قيس الى
النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه ان اعتبر انه موجود بوجود آخر والا فهو عين النوع
وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب منه ومن الموضوع فلا
يخلو اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدري الذهني كساير المعاني المصدرية
الاضافية فقليل الكلام فيها اذ ليس شيء منها مما له مدخل في تحصيل المهية وتخصيصها وانما
هو من التوابع الضرورية اللازمة بعد حصول الآثار الفعلية والانفعالية من مباديها اذا
كانت مقومة لانواع الجوهرية وان كان المراد به الامور الصورية التي بذاتها المحمولات
الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت
الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدا على وجود الجواهر والاعراض
بل يكون وحدة الجوهر جوهرا او وحدة العرض عرضا كما هو الحال في الوجود راسا براس والمقدم حق
كما ذكرنا فكذا التالي واعلم ان من المتعسفين في كون الوحدة من الامور المعدومة في الخارج
الموجودة في الوهم هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا
هذا ولهم حجج وشبه قوية في باب الوحدة وكذا في باب الوجود وان كان عندنا منهما من الامور
الاعتبارية التي لا تحصل لها الا في الاذهان وقد رضينا عقدة اشكالاته وشبهه
والاخص احتجاجه من كتابنا الكبير ومن حججها القويات وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا
فيه والعرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين و
وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس

في احدهما الوحدة ولا شئ منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء موهوم جزء من الوحدة اتحاد حينئذ
فيكون للوحدة لها جزء الوحدة من حيث هو وحدة لا يتصور ان يكون لها جزء ولا في كل جزء تمام
وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان توهم
قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شئ من الوحدة العينية ولا جزءها ولا كلها فليس
للوحدة وجود في الاعيان اصلا بل هي صفة عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن
انتهى كلامه اقول قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شئ بحسب وجوده ومن
جملتها وحدة المتصل وانها قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله وان الاتصال
الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف الوحدة وفي ثلثه ثلثها وهكذا الى غير النهاية وقيد
الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال كثرة بالقوة فهذه
مغالطة نشات من الخلط بين اتحاد الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل
هذه الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجاب قريبا من هذا الجواب حيث قال تعلق الوجود
والوحدة والاضافة وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير
جايز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم يكن مفارقة ولكانت
جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان
والوجود والواحد المادي ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى
النوعي مثلا في الجنس اما قولنا انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يجب ان يتامل
فيه اما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما يجب
ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا واتصال يبطل
بالانفصال الخارجي ويبقى متصل يعرض له تنبيه المشترك في حد واحد فيكون واحدا غير منقسم و
قسمته وضعيته انتهى واعلم ان كلا منا مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبار
الوحدة الوجودية ومع الشيخ موافقته مع المتقدمين في عرضيتهما في كل موضوع بل الوحدة كالوجود
ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير انية الا انها يكون جوهرا في الجواهر وعرضا
في الاعراض لاتحادها بكل شئ بالذات واختلافها بحسب المفهوم والعنوان فلينظر الآن
في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست جزءا منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول
هذا مستحيل ان اريد نفي مفارقتها بشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي
نحو اخر مباين للوجود المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالآخر ولذلك استحال مفارقة العرض
عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر
فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى

اخر

معنى آخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك الفرض وجود و
شبهة وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشئ من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية
والعرضية ففيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه
حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب يجب الوجود معناه انه ليس فيه ومعه شئ مغاير للوجود
مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد بالمفارقة مفارقة لا يكون
معها حيثية تخالف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان
قوله والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود فذلك الوجود لا ينقسم اه
نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد
وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود موضوعا والوحدة
عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والآخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا
عارضية ولا موضوعية فيهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها
وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى
عليك ان الترديد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا لا حاجة
فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها
اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون
ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجوهر هذا خلف فباقي المقدمات مستدركة و
يلزم من مفارقتها عن جوهر وصيرورتها ثمة بجوهر آخر ان يكون في الوجود جوهر ان فارغ ومفرد
عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انتقالها اليه فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون
جوهران واحدان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما
وحدة اخرى ان لا يكون احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي
المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال الوحدة الشخصية بعينها من موضع الى موضع بعد
وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثير مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على الاطلاق لا يكون الا في موضوع
فالمحال على ما بيناه قال وهذا معقول ان كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم بل كانت وجود
لا ينقسم اه اقول لقد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا
صورة لها في الاعيان بل كالمعاني السلبية والاعتبارية التي يضاف تارة الى المحسوسات وتارة
الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها من الاشياء واما عند من ذهب
الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخرج عنها شئ من الموجودات

فلا بد ان لا يكون مجردا لانها لا ينقسم اذ من المحال ان يكون ما هو صورة في الاعيان مما لا يصدق
عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن
ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى بل يكون هناك وجود
ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى و
للوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود الوحدة ان كلا منهما غير صاحبه فلوجود
الوحدة وحدة اخرى ولوحدة الوجود وجود اخر ويحصل هناك سلسلتان متشابكتان مترتبان
كل منهما من الوحدة والوجود بل سلاسل غير متشابهة بحسب الانشعاب العرضي والذهاب الطولي
لا الى نهاية وهو محال فاذا لا بد وان يكون وحدة كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود بطبيعته واحد
ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المختلفة مقول عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه كذلك الوحدة
معنى واحد مشترك بينها مقوله عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر
ووحدة العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن
الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من
مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا لانها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض وحدة بوجه
من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون
الوجود نفسها لا موضوعا لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان
معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام بالذات عبارة عن معنى الوحدة و
ليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى بهذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب
ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون
الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود انه مشترك معنى
بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثير بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض
ليس كذلك ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليها بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه
انما نشات من الخلط بين المفهوم والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض
آه فاقول نختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما من وحدة الاعراض والاخر من وحدة
الجواهر اشتركا في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد واللاتجرد
مشترك بين جميع الوحدات وقوله هذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قليل الا ان كان ذلك
مع كونه لا ينقسم وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض مجرد وجود الذي لا ينقسم
ليست الجوهرية التي هي احد المقولات العشر التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد

بما هو الوجود المجرد عن الماهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة
لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجريد صارت اخص كما
لا بشرط فانه اذا فرض كونه مجردا عن كل خصوصيته وكان وجودا محالا لم يلزم ان يكون معناه
معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ان يعلم
ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهرا او عرضا ليست الاضافة كسائر الماهيات التي
لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى الحجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسان
اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك
الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود والوحدة فان اضافتها الى الاشياء كالمقومات له فوجود زيد
مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى السواد
اي الى ماهية وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا او وجود الفلك لا يكون الا
فلكا لست اقول وجود السواد والفلك او غيرهما نفس ماهيته من حيث المفهوم بل نفس انيته وهويته
واذا فرض وجود مجردا عن الماهية صار تجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر
مخالفته بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت
متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن ماهيات الاشياء صارت
نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللا
اطلاق والتقييد واللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او
نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود
المشترك بالقياس الى الموجودات وذلك المعنى لا يجوز ان كان جوهرا اما لم يعرض للعرض آه بل يريد
ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته فلم يمكن ان يكون للاعراض
وحدة بهذا المعنى فلم تعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسميا فقط وهو محال وليس
يلزم هنا المح اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض
ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة
اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر والعرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى
واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم
من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظ ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الخلل فيه
فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكل مما فيهما ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط
بلا زيادة اخرى آه يعني لما علمت ان للوحدة امرا جامعا للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم

من ذلك المعنى الذي فرضناه ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة التي كلامنا فيها و
المغاير فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيام بنفسها او بغيره للذي هي
امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن ان يكون الا عارضا لموضوع غير مفارق للموضوع
والا صار معناها نفس تلك الاشخاص لها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى
للاعراض فلا يكون مشتركا معنويا بين الجواهر والاعراض فانه من المحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد
الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون
امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فيكون كيف ذلك مع كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر
القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو محال وكان الجوهر القائم بذاته
عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا محال او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض
بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فيثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة
واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض
اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه ومبناه
كما ترى على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بين عارض الماهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود
فان الوجود مع كون حقيقته واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض
توجد تارة مفارقة عن الماهيات كلها وتارة يكون متحدا بالجوهر وتارة متحدا بالعرض من غير
ان يلزم كون القائم بذاته عارضا للاعراض ولا كون الوجود معنى لا بالاشتراك الاسمي على الجواهر
والاعراض فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك   وليس لقائل ان تقول ان هذه
الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قاسمه دون فصولها كما لا يفارق
الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات
لا يدل على عرضيتها لان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات بسببه احد الامرين
اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه
لابهامه محتاج الى فصل محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوع
النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ
ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات
والمواد حتى يكون حيوانا مجردا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة
للموضوعات ليس سببها الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبة ما فرض منها
الى ما فرض آخر نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان

الوحدة

الوحدة ليس معناها جزء معنى جوهرا وعرض ولا هو داخلة في حدود الماهيات الجوهرية
والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام اعتبارا لافرادها
ليس بذاتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف اليها من الموضوعات فوحدة
الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفتا اليه واذا اشرنا الى
بسيط واحد منه اي اشرنا الى المبدأ اشتقاقا فالواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع
كالابيض كان ذلك البسيط متميز الحظ الذاتي متميز الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي
تحته من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض
وكذا اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل
الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا او مهية
ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات ليس من جهة
ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول
الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق لا اسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو
المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت
الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق يكون عرضا
اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب
من الموضوع الخاص والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القائم به وهو معنى خارج عن
مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرض الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير
باعتبار التعين والابهام فان ثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه الشيخ ولنا
في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحث حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه
امور متزلزلة مضطربة اما ان الوحدة ليست معنى جنسيا للجواهر والاعراض ليست بالقياس
اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية وكذا كون
الوحدة والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى الماهيات الجوهرية والعرضية حق
وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي
ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور
خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية و
النسبة التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية
والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية و
كذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء صح ما ذكره الشيخ فيه

من انه لا يختلفان بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية
ضروب من الوحدة متخالفة في ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة بنفسها
اولا وبالذات ثم وحدة غيرها من المهيات المضافة اليها ان اضيفت والوحدة الاتصالية
هي اتصال ما هو فيه كالماء والهواء وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من
انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق وبالجملة حال الوحدة
في هذه الامور بل في كله كحال الوجود عند الراسخين في العلم بهما فهي وان لم يكن جنسا لكن اشياء
لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه
الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض و
هي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد توجد بنفسها مفارقة عن جميع المهيات الجوهرية و
العرضية فهي مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام
وربما يوجب سئمة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت عني كرام عشيرتي فلا زال غضبانا علي
لئامها فصل في ان الكميات المتصلة اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل
لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات
قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك
البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين
او ثلث جهات وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يعرض فيه اجزاء
متلاقية على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل لكل انقسامات
الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل في مقابله بكلا الوجهين فاذن
الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد
به المعنى الاول اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على
ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان
اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر و
ثانيها امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل لا عدادة
على جسم واحد وهو باق بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم
الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد
عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل عنه
الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق

امر

انه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير
مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة
توجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها ملزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة
اشتراكها في اصل المقدارية يوجبان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقدار تنها
حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة
والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا
البحث قوي وسيعلم وجه الخلاص له الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها متقدرا للبعض
عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدر العاد في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود
فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان تخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه
عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات
كما ستبين لك عن قريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه
ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان
وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما
ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي
هو جزئها المادي والطبيعة التي هي جزؤها الصوري بقاء جزئها الصوري بعينه وبقاء ما هو المادة
منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون
جزئه الصوري باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب
باقيا بالعدد بقاء الجنسي اذ المادة في كل شيء امر مبهم الوجود بازاء جنسه الذي طبيعة ناقصة
مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة التحصل لا يقدح في بقائها
بتشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل
على عرضية تلك الجسمية وكذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل على عرضيته بالمعنى
معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صورة اخرى حافظة
للوحدة العددية بايرادات مثال بامداد من المفارق العقلي وابن التجربة والفحص بمكان بل
خلاص عن شيء اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية
الواقع تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة
وهي ان كل ما يدخل مع شيء اخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما ومقوماته
ومكملاته هي بعينها محصلات الاخر ومقوماته ومكملاته وكذا يلزم ان يكون مقابلات الاخر

اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك فى ان الجسم الذى هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شئ فيحتاج الى الضمايم الفصليه والكمالات الذاتية مثل الصور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التى للبسايط له قد يحتاج فى استكمالاته الاخرى الى صور اخرى هى مبادى لفصول ذاتيه اخرى كالمنمية ثم الحسيه ثم المنطقة حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبه للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسى فاذا احتاج الى معنى فصلى او مقوم كمالى فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم تكون انحاء تحصلاته با مور هى ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان هذه الثلثه من العوارض الاوليه للامر الذى يقبل الانقسام الوهمى الغير المتناهية من حيث هو كذلك ومن حيث له اجزاء متناسبة الحدود وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثه تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من باب الكمال التى تلحق المقادير بما هى مقادير كالاستقامة والانحناء فى الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس فى السطح وكالكروية مثلا والتكعيب والاسطوانة فى الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعى والجسم المقدارى شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبتت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضى للاخر يعنى عارض الماهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر ولاجل هذا وهذا المقدار زيد بان انه فى مادة وانه يزيد و ينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التى تتعلق بالمادة وتبقى فى المادة آه قد علمت ان مجرد المغايرة فى المعنى بين الاجسام الطبيعيه وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها فى الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما فى الوجود فبان المقدار يزيد والجوهر الطبيعى بحاله واما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء اثباته فى ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن فى طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذى ثبت عندنا ان المقادير والتعليميات داخلة فى مقولة الجوهر وانما هى من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم واما تجريدها عن الصورة التى للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا بالوهم ايضا لان المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذى بمعنى القابل للابعاد فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشئ المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن فى الوجود شئ غير ذلك

للمقد

149

المتصل الممسوح لما امكن تبدل المقدار على شئ ثابت اصلا فليس لا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات او لا ينتهى المسح والتقدير الى ان يتوهم اى فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم لا ينبغى ان يتوهم مقدارا لا متناهيا و هذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذى معناه كون الشئ بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التى هى من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له فى نفسه لا يخالف بحسبه جسم جسما ولا جزئية ولا كلية مقدارية بين من جهة لشئ واحد فالجبل والخردلة فى كونهما جسمين قابلين للابعاد فى مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشئ اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لماهية الجسم الجوهرى ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا او انه لا ينتهى ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشئ الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو فى الوهم لكن هو والصورة يفارقان المادة فى الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك فى بقاء الموضوع الجسمانى بشخصه لما بينا ان مثل ذلك الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لتشخيصه مبقية له بالعدد ولو تبدلت الابدال لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخيصه يجعل الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته واعتباره نفسه واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته فى الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح فى وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل واما الخط والسطح فبالحرى ان يكون لها اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار آه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم ان لكل منهما اعتبارات اربعة انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمى لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محالة نهاية لشئ ذى نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذى هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار انه مقدار ولانه منقسم فى الوهم باجزاء متشاركة فى الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات لكل من الخط والسطح وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة

اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وهذا لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط
والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما وامتياز تلك الاحوال
بعضها عن بعض وابتدا بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه
نهاية للجسم فيكون تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد
المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان باحد المعنيين من الاتصال
الماخوذ في حد الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة
التي ذكرت في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى
من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون كمية وتقدير وطول لا ضافي او قصر و
ثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط ان
يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث
فالقابل لفرض بعدين بالاول هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك
بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار
كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقدارا او نهاية و
مضافا اما على النهاية والاضافة فظاهر لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم
والاضافة واما على كونه مقدارا فلان لنسبة اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا
الى المقدار فهو كالمبدا والاصل في المقدارية فكونه مقدارا انما بعد قابل للمساحة والعدد و
للعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض له ابعاد مختلفة
بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل
وان ايها كالمقوم له وايها كالعارض اما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر
الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى
هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية لمثله لا انها نهاية مطلقة و
لاي شي كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس
معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه
الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا
حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشي احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة نفسها ولا يجوز ان
يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شي من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل

والاوز

والمضاف الذي هو مركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي
والعقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره
من السطوح في قبول التقدير والمساحة والانقسام الوهمي وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى
الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة
وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت
لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء
ولا يقوم بدونه اذ لا شبهة في ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من العوارض اللازمة للجسم
الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر
محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه قابلا
لفرض بعدين او كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله و
ليس من شرط الحلول ان تكون الحال ساريا في المحل مطابقا لذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شي يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى
ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان
كان عرضا ينتقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة
لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع
واحد وهو ايضا مح والتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث
ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محة منقسم بانقسامه ضرورة كالسواد والحلاوة
والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة
والحيوانية وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام
الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات و
لا من شرط الحلول ان يكون من جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم
من الجسم بل محله شي قابل للانقسام ولكن عروضها له من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه
في امتداده الخطي ولو كان كون السطح بحيث يفترض فيه بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة
المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية انتهى لما بين الشيخ عرضية
السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد
ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين
المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ
الشهرزوري جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار

وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثه اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذى هو الفصل
بالحقيقه عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء وهمية متشاركة فى الحدود
والسطحية فى الجهات الثلث الذى به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساحة فاذا
الفرق بين المعنيين فى الجسم بان احدهما فصل للجوهر والاخر فصل للمقدار الذى تبينت عرضيته
ولا شك ان النسبة بينهما فى الجسم كالنسبة بين ما بازائهما فى السطح فلو كان اللذان فى السطح
امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذى
هو احد انواعه لزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثه ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما
للجسم الجوهرى وهو صحيح كما مر بيانه فى المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا ايضا من الاصول اى تعلم
من الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد
فصلا لجنس فى نوع منه وخارجا عنه فى نوع اخر منه   واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث
ويبطل فى الجسم بالاتصال والانفصال والاختلاف فى الاشكال لما تبين ان السطح كالجسم مشتمل على
معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثانى المقدار القابل للقسمة فى الجهتين وتبين انهما متغايران
فى الوجود ليست نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وتبين ايضا ان كلا المعنيين عرض فى الجسم الطبيعى
لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من اسباب
الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستدير السطح تارة ومسطحه
اخرى وهذه كلها دلايل العرضية لكن ليس للسطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول
فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية لكونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا
او مستديرا اى مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف هذه الامور سيما
التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصل المنوع كما سلف بيانه حيث بين ان
المسطح من السطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذى ينتهى به كما لا يتبدل الخط المستقيم
بالمستدير الا بتبدل السطح الذى هو طرفه فاذن ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور
من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون
موضوعا لتواردها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاشتماله
على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعى بالعدد
ونفاد الهيولى والجسمية التى بمعنى المادة مطلقا واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكله بطلت
ابعاده ونهاياته واذا ابطلت هى وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفى القطع ابطال الوحدة
التى هى صورة ذاته وقد علم مما سبق منا ان وحدة المتصل واتصاله شئ واحد بالعدد واعلم لا
حاجة فى اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفى تبدل الابعاد

والنهايات والعظم والصغر لان التبدل فيها تبدل فى انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل
ذات المقدار من حيث هى مقدار لكن الشيخ اثبت القطع الذى هو فى مقابل الاتصال بالمعنى
الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا لا يلزم
فى الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال عينها للانفصال لان الهيولى فى نفسها شئ غير المقدار
وغير معنى الاتصال والانفصال الذى بازائه فيجوز بقاؤها فى الحالين واما السطح لكونه حقيقة
حقيقتها الاتصال والمقدار فاذا التقى بين السطوح واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلة بطل
بها الحدود والاطراف المتوسطة بينها فكانت بصيرة باطلة ويكون منها سطح اخر غيرها
بالعدد ثم اذا فصل بينها بطل هذا الواحد وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت اولا باعيانها
لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل
الاشكال ويحدث اخر وليس له كالجسم الطبيعى جزء زايل وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تبين عرضيته
مطلقا واذا علمت هذه الاحكام فى السطح فقس عليه احكام الخط واعتباراته من كونه نهاية
وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة و
الاستدارة والعظم والصغر وغير ذلك من الاحوال   فقد تبين لك ان هذه اعراض لا
تفارق المادة وجودا وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التى هى طباعها مادية توهما ايضا
اقول هذا الكلام اعنى كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض
لما قرره الشيخ اولا فى الثانى من الثانية من قوله فى تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل
الابعاد التى من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التى هى الصورة الجوهرية وقوله بان الجسم الواحد
اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا
اليه ان المقادير والتعليميات انما هى من عوارض هيئات الاجسام الطبيعيه وليست من الاعراض
الزايدة على وجوداتها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعى او تخلخل وتكاثف فكما
يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التى هى بمعنى المادة وانما الباقى منه عند ذلك هى
الهيولى والصورة الكمالية لتشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى تشخصه محفوظة
كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء التشخص مع تبدل جسميته التى هى مقومة للهيولى
يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شئ
على شئ اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه
مفارقا عنه والجسم الذى هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعى الكمالى و
يصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالى
فان لكل مركب طبيعى له جزء صورى وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لان به تتم نوعيته الحقيقية

وجزء آخر هادى هو بازاء جنسه ووحدة الجنس وحدة ناقصة مبهمة يتحدد وحدة المبهمة بوحدة للمتعينه فتبدل لاحاد الجنس في ذاته باعتبار الذى هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التى هى قد تمت وكملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث المهية

فقد بقى ايضا ان يعلم كيف ينبغى ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول آه قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطه عارض للخط والخط للسطح والسطح للجسم للمقدارى وهو للصورة الجرمية الا انها من العوارض التى لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا فهى من العوارض التحليلية لشئ واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصه بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يتصور بينها مفارقة انفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهميه بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض كلا منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهه في بطلانه وثانيهما ان يلتفت الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق ظاهر بين هذين الا ان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم آخر مغارقه بالمعنى الاول وبين الجسم والبياض القايم به مفارقه بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى الشئ وحده ويحكم عليه باحكام مختصه به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد ان معه غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير ملتفتا اليه للوهم في الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فمن ظن انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء معه السطح اولا او نقطة مفارقة عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم وظن امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وصفية لا شياء اخرى والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد ان يفرض له وضعا خاصا يقبل اشارة حسية فيكون معروضا لجهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصاير عند الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الآخر فيكون منقسما في الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح في الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة ضعف فان السطح هو نفس الحد

والنهاية

والنهاية لا شئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد الواحد من حيث هو احد واحدا ونفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى تلك الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انفصالها وانقسامها الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا في الوهم معه ما هو نهايته غير منفك عنه في التوهم ايضا كما في الوجود وكذا حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطه بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى والجسم الذى هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذى طرفه لا يخرج عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره مع عدم ذهوله عن الشئ يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ولا نشأة التصور كعالم المادة والخارج في ان يكون للاشياء وجود سواء ادركت او لا التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن لشئ في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الآخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثيه اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذى هو طرفه يلزم ان يكون للسطح وجود في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر بان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون معه وجوده مع الجسم في الوهم بط فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذلك قياس الخط والنقطه فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله من ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود وانما هى متغايرة نحوا آخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيطه كاللونيه والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم ثم ان بعض الموجودات غير مستقله الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقه بحسب مراتب انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فههنا اعتبارات ثلثة احدها انه خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة في العموم والخصوص فالاول وهو كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثانى اعم من الثالث وهو كونه هذا الذراع او هذه الاذرع فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه المعانى امور متفارقة في المهية متغايرة في

الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط في الخارج فهذا نحو من المغايرة غير النحوين
اللذين ذكرهما فلا يمكن للحس والوهم ان يشيرا ويلتفتا الى احد هذه الامور دون الاخرى
وانما ذلك شان العقل المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط
وجود ولكونه ذا اعراض وجود آخر وكل ليس للخط المتناهي وجود ولتناهيه وكونه ذا النقطتين المعين
وجود آخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط على تعين خاص فهي من العوارض التحليلية للخط
كالخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى
اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق والذي يقال ان النقطة ترسم الخط بحركتها
فانه امر يقال للتخييل ولا امكان وجود له اذ لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة كلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه و
ان كان المفروض محالا ووقوعه في الخارج ولا يمكن وجود سطح لا جسم معه وكذا يمكن للسطح
وجود دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون العكس
فالذي يقال من ان النقطة متقدمة على الخط والخط مقدم على السطح والسطح على الجسم بانها
تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا
يحصل منه الا مجرد التخييل والتمثيل لا لانه لا يمكن للنقطة مماسة منتقلة بتبعيته انتقال
متحرك بالاستقلال كمحرك يماس بزاويته سطحا فان ذلك ممكن في النقطة وكذا يمكن للخط مماسة
سيالة بالتبعية لجسم كضلع خلي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل
السطح ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجا الحصول في الخيال لكن
هذه الامور المرسومة ليست امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل حد منها في ان واحد
فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع
سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل الحركة لم يبق بحالها وزالت كما كان
الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة بعينها فلا يمكن بقاء
ما تفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فالراسم للخط ان كان مماسة واحدة لم
يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا ابطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسومها
رسما ثابتا الا في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شيء متحرك تحركت هي بحركته وتبدلت اوضاعها
فلا يوجد ايضا امتداد ثابت بين مبدأ حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني
في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا يجب الاتفاق
والاعداد فالنقطة المنتقلة لا تكون موجودة الا في شيء لا محة ولا يكون حركتها وسيلانها
الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محة جسم او سطح الجسم او خط هو طرف

بعد

بعد فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح
والسطح في رسمه للجسم لاستحالة الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان اجزاء
غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من
اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت بكليتها
الطرفين فهي تداخل فيهما وهما تداخلان فيها والمداخلة التامة لا يوجب العظم لا نهائيا في النقط
والترتيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين لقاء بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا
اخر فلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف
النقط ولا سطح من تاليف النقط ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان
تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل فيه
قدر بقياس على المقادير والاعظام والاحجام امر اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات
وجود هذه المقادير الثلثة فالجسم ظاهر الوجود فان وجود السعة والفضاء اجل واغنى عن البرهان
من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود
الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع وجواز الحركات في غيرها على وجه يتعين الخطوط
المستديرة والمستقيمة كمحيطات الدواير ومحاورها واما الزاوية فقد طرح ههنا كيفية متصلة
لانه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي جنس رابع من
المقادير ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الآراء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها
المساواة واللامساواة والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها
تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقادير تبطل حقيقتها بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء
من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة
اذا ضوعفت مرات لا يبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من الكيف
لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها
وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر هي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك الكيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت
كما او كيفا كانت يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا
لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين
المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم
في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها ومنهم من

قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها مماس خطين على نقطة وهذا التعريف يبطل
لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان المماس محمول على الخطين بالتشكيك
والزاوية ليست كذلك وكذا ما قيل في تعريفها انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على
نقطة فان الزاوية يصح اتصافها بالصغر والكبر ولا يصح ان يتصف بهما الانحراف وان جاز ان
يتصف بالقلة والكثرة فلا يكون حقيقة الزاوية الانحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين السطح والخط وان الزاوية مقدار
متوسط بين الجسم والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست
من الانواع الذاتية للمقدار بل من الانواع الضيقة لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط
عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة وتفصيل هذا ان
الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا
واحدا وفائدة القيد الاخير الاحتراز عما احاط قوسان من دائرتين متماستين بحيث يتحدان
خطا واحدا فانه ليس بزاوية معقول هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان
احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدأ من نقطة التقاطع فاذا اعتبر
تحدد كل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه ينقسم في الجهتين
والزاوية لا تنقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الواقع بين هاتين الضلعين بانتهائه اليهما
ولم يعتبر تعين امتداده الاخر المبتدأ من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر ولا انتهائه الى حد
اصلا يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد
الواقع بين الخطين وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها الى في جهتين
فالمقدار حيثما كان او سطحا قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات ملتقى عند نقطة واحدة فيصير
زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى وهذا
يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يعتبر المقدار محددا
بين حدين او حدود مثلا فيه محدد سواء كان معهما او معها حد او حدود غيرها او لا وهذا
معنى قولهم كانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار غير خط ينتهي الى نقطة فهو زاوية
او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط خطان ملتقيان على نقطة قد يحيط
به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محاطا بحدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار زاوية او حالة
تلك زاوية وان اعتبر من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار
او حالة تلك شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية المجسمة والشكل المجسم وكان المهندسين
اذا قالوا شكل ذهبوا الى المشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار ذي الزاوية وكان

الطبيعيين

الطبيعيين ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار وكذلك اذا قالوا زاوية
ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت نفس هذا المقدار زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه
محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او بسطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع
والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس والتدوير وليس المراد هنا نفس الاضافات من الهيئات
فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد منها مبادي هذه الاضافات من الهيئات الشكلية
كما علم في موضعه فان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية
لاخرى او زائدة او ناقصة او جزؤها او كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلاثة امثالها او
غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لان جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت له صفة
صار بها صنفا خاصا والصنف للماهية النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض
غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض
من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية و
كالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين و
القسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في جهات ثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع النظر عن
كونه محاطا بين نهايتين او نهايات ملتقى عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد
وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى
اجزائه التي تشاركه في انه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة من حيث هو دائرة الى
اجزاء هي دوائر البتة على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه وكذلك الامر في غيرها من الهيئات
العارضة للمقادير والذي يظنه من يقول انه انما يكون سطحا لو تحرك آه يريد ابطال
مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم والسطح والخط فيرى ان
الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والمجسمة مقدار اخر متوسطة بين
الجسم والسطح فيكون عدد اجناس المقادير على هذا الرأي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة
بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح والخط لو صح تحصله ووجوده لكان
جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح
انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك
لو تحرك بكليته وبكل طرفيه حتى احدثه بحركة الطول بتمامه في العرض الحقيقي فحدث امتداد عرضي

من امتداد طولي لحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث
من حركة احد طرفي الخط مع ثبات طرفه الآخر فكان تعين ان المحدث لها لم يتحرك الا في الطول
وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى يحدث سطح بل يتحرك باحد طرفيه فلحدث
زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكلما القياس في الزاوية المجسمة في كونها مقدارا
متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض
احدى جهتيه ساكنة والاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث
جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الراي على هذا الجزاف هو جهله بمعنى السطح و
الجسم ومعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقال في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدائرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع
ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على
قطرها الثابت امور يناقرها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا اذا تحرك
خط في امتداد مقاطع لامتداده على حد القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من
حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداديه على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع او
المستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس مبناه الا
على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه
بعنه فضل الاشتغال به فقد ثبت وظهر مما ذكر وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها
وانها ليست مبادي للاجسام الطبيعية وليس ايضا بعضها مبدا فاعليا للبعض كما توهم ومن هناك
عرض غلط في القول بجوهريتها على ما عرفت   واما الزمان فقد كان تحقق عرضيته و
تعلقه بالحركة فيما سلف بقي ان تعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير الكميات المتصلة
منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار الثلثة واثبات
وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع
اجزائها واحال بيان وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم
الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها
سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي يتجدد وينقضي
بقي الكلام في ان يعلم بالبرهان انه لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات
الاتصالية وهذا وظيفة هذا العلم فشرع في بيان الحصر   فقول ان الكم المتصل لا يخلو
اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون آه قد علمت ان حقيقته لا ينفك عن
قبول القسمة والتجزية فلك الاجزاء وان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد

وان

وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن مجتمعة فالثاني
هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشيء كما
علمت مثله في الوحدة والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا و
الا لبقي المقدار بلا قدره ومعروض فهو اذن موجود غير قار وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان
مقدار الحركة والاول وهو المقدار القار فاما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض جميع
الابعاد والقبول لها لانقسام في كل الجهات وهي لا تزيد على الثلثة الابعاد واطرافها الستة فهو
المقدار المجسم ويقال له الثخين واما ان يكون قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح
واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون في الوجود بعد اكثر
من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد
خمسة فهذا هو وجه حصر الكميات   وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة الخ اعلم
ان من جملة اسباب الغلط الواقع من الناس وضع ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم
في باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم بالعرض
لانك قد علمت من طريقتنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود
الى المهية حيث انهما متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة
بالذات فكذا الصورة الجسمية متقدرة بالجسم التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان
بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ماهياتها فهي منها من الواحدات بالذات
من وحداتها فان وحدة الشيء هي وجوده فكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما
يكون بسبب اقترانه بما هو الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة
موجودة لما هو الكم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة للكميات كالطول والقصر والزيادة
والنقصان والمساواة وغيرها الثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك
اما منفصل او متصل فالمتصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات
المتصلة موضوعة للكم المنفصل سواء كانت قارة او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا
او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون
المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات
اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة
التي يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة
التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض وكذا المقادير

العارضة بعضها لبعض فالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارض له ولا استحالة في ان يكون الشيء داخلا تحت مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى والثالث ان يكون كمية بسبب حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضوع الكم الرابع ان يكون محله الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال للثلاث القوى انها زايدة او ناقصة او مساوية او متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها ولكن لانها تختلف فاعليها فهي تختلف بالاضافة الى ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين احدهما بان كلما كان زايدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرماة النبال في الهواء فكلما كانت قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة و العدة فان المدة هو دوام شيء وثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول اما جعل المكان نوعا اخر من الكميات المتصلة فانما نشأ فيه من جهة ما هو من قبيل القسم الاول فموضع عارض الكم بل مجموع العارض والمعروض موضوعه فان المكان ليس بنفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما تعرض له واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو قوة محركة للجسم الى السفل وهي اما طبيعة فهي صورة جوهرية او الميل الذي هو المبدأ القريب للحركة الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركة الواقعة لجسم الثقيل بسبب الثقل توجب مقادير في الاين والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة الثقل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الحال في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو اضعف خفة فالذي غرّ هؤلاء القائلين بانهما من باب الكم اجراء احدهما ما يقال عليهما من التساوي والتفاوت وهو باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض للشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كليته الاخر فان انطبق الحدان الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر ناقص وهذا مستحيل ثبوته

في الثقل والخفة لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قبولهما للتجزية فيقال انه نصف ثقل اخر وهو ايضا خطأ فان ذلك لاجل انه قد يحرك قوة ثقل جسما في زمان نصف المسافة التي حركت قوة ثقل اخر في ثلث المسافة في نفس ذلك الزمان او تحرك في ضعف ذلك الزمان حركة في عين تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل و كذا القياس في كون ثقل يقال انه ثلث ثقل اخر او ربعه او ضعفه او ثلثه امثاله او اربعة امثاله وربما يحرك الثقل شيئا الى اسفل يلزم معه حركة شيء اخر ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شيء موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة الحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما وعلى نسبة بعدهما عن موضع الجزء الساكن من تلك الالة و على هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس بكم ولا متكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها تفعل في زمان ضعف ما تفعله الاخرى من الاصعاد او الحالة او غيرهما او تفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما تفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء في الحرارة يكون الحرارة التي فيه وفي ضعفه ضعفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة بتبعية كمية المحل بالعرض واما وكذلك الحال الكبير والصغير والقليل والكثير اه فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة و الضيق والقلة والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من كبير اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل يكون اقل من قليل اخر بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاصلة ولا زيادة ولا نقصان ولا عظم ولا صغر فانا لو السنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار ولكن نقول لا يكون كم في كميته اكثر من كم اخر في كميته ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكبر من سطح ولا خط في انه خط اطول من خط ولا عدد في انه كثرة اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور عوارض خاصية للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر

ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد
ويقال لهذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضا في
نفسه بمعنى انه لا جزاء له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال لهذا الجسم ثخين والاخر
ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى اخر وكذلك يقال لهذا العدد كثير وذلك ليس
بكثير بل قليل وان كان كل عدد بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل يعد بالاحاد فهذه وامثالها
يقال لها كميات وليس بكميات بل احوال بعرض الكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة ما
ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الثاني الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق
واشار اليه هاهنا لكن بقي هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين
في الكم والشدة والضعف اللذين في الكيف كما سيأتي امور واقعة عند هؤلاء بمجرد مقايسة
افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واضحة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها راجعة الى التفاوت
في نفس ماهيات الكميات المتصلة والمنفصلة وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف فعندهم
هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطية وهذا العدد اكثر من ذلك العدد في نفس معنى
الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كاليته وقعت في نفس ماهية
البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة
الوجود لا الى الماهيات كما يقوله اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب فقط كما عليه
جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة
الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك لها في ذاتها ولغيرها بتبعيتها
فهي اصل الحقائق والماهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في الماهيات
ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح
على قلبك باب كثير من المعارف والله ولي التوفيق   فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد
انواعه وبيان اوايله المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق ماهيته وكيفيته تحديد
كل نوع من انواعه   وبالجملة ان تحقق هنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان
يتصور حالها ووجودها آه لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الذاتية
للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو دابه ثم انتقل بالكلام
الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استعجالا فيما هو الغرض من بيان
حقايق تلك الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا
الى مباحث البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها
في الوهم

في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك ان في الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غير ما لعمرو وله
وحدة غير ما لبكر وان كان الجميع واحدا في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج
فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب من الامور
الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زائد في التصور على الماهيات لان العشرة
من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوي العشرة
والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من الماهيات الضعيفة الوجود لضعف
وحدتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد
لا وجود له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن الماهيات المعدودة التي في الخارج
لا وجود له الا في النفس فهو حق لا لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا
المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجردها بانفسها باعيانها
عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مما لا وجود له في
الخارج فهو غلط اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات عددية كما ذكر واعلم ان هنا شبهة
وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع والاول محال لوجهين اما اولا فلاستحالة
حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل
واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد
من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا
تبين ايضا انه يستحيل ان تكون الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين واما الشق
الثالث وهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان
المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد
غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث هو واحد يستحيل
ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها
منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي
هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هي من باب الكم انما يحصل
من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما يتماثل اعداده
واما اذا فرض تاليف من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او
وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد الكم الا من جهة عوارض

متشابهة ومعان متفقة لكونها موجودات على الاطلاق واشياء ممكنات و
بالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة من هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة
واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين لا في
كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحدا ولكن لما
لم يكن له جزء صوري كانت وحدته بجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي
هي العارضة وحدتها بعينه صورة كثرتها فكذلك حال المعروض في كون واحديته بعينها
معتورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان
يقبل الوحدة والاتصال للكثيرة المنفصلة فهي ايضا جهة الوحدة في الاعداد وكذا
الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل الخالص فليست هناك وحدة يحصل من تكررها
الكثرة والعدد كما اومانا اليه   وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد
في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي
لا حقيقة له آه مما ينبغي لك ان تعلم في هذا المقام مقدمتين احدهما ان تحصل كل
مهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها فالادراك
مثلا مهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس
كالسمع والبصر وغيرهما تحت الحس وكذا الكمية المتصلة مثلا التي هي عبارة عن قبول
الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ
الوحدات لا بد ان تحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى
كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصية
واثر يترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف في الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات
الاشياء من غير مدخلية خلط شيء اخر او اتفاق او عروض حالة غريبة مستلزم
لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد
خواص واثارا غريبة فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما
الخواص فكالاولية كما في الاثنوة والثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكالتحا
التركيبات وكالتامية وهي كون العدد اذا جمعت اعداد كسوره يكون مساوية له كالستة
مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا وهو الاثنين ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها
هو الستة والزايدية وهي كون اجزائه اقل عددا منه كالسبعة فلها سبع هو الواحد فقط و
كالثمانية

كالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة وصوابه منها بواحد والناقصية
وهي كون عدد الاجزاء اكثر كالاثني عشر فان عدد اجزائها ستة عشر والمربعية وهي
ان يكون حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون
حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة
عشر فانها مكعب الاثنين وكالسبعة وعشرين مكعب الثلثة والصمم وهو ان لا يكون للعدد
جزء بعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال المال
وكعب مال الكعب الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة
مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في الخارج كساير الحقايق التي
لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل
شيء هي وحدته الخاصة التي بها هو هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة
نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها
لا يكون واحدا فيقال للكثير منه انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه
مجموع هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة
الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من
حيث انه مجموع هو واحد له خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه لنفسه وكثير لغيره و
ليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التي تحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته
وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها من
حيث لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار يخصها العشرة واما كثرتها
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي يكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل
كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزاؤها فان
العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشريتين او الى ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية   وليس
مه بحيث ان يقال ان العشرة آه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة
من مراتب العدد اعتبارات عام وهو ان يكون فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص
وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها وهي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته
الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد
حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس
مادتها اما ان لها فصول مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما
فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا ثبت ما هو المط وان كانت لوازم فهي غير

مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان
يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الخصوصيات الى لوازمه وبعود الكلام
الى مبادى تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل
فلا بد ان ينتهى الخصوصيات ذاتية وهو المط واما انها حقائق بسيطة فلان العشرة مثلا
من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذى يبقى مع مقبوله والعشرية
لا يبقى مع القسمة فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود ولفصلها وجود
اخر كانت من حيث جنسها الذى هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التى جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا
بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحدا وخمسة وخمسة او ثلثة وسبعة او واحد
واحد حتى ينقضى كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما فى المحمولات
الذاتية او كما يقال فى المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا
خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان
حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اى يحمل عليه الحيوان
المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايض
باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة
عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولا
حملا عرضيا فان شيئا من الاجزاء التى يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتى
ولا الحمل العرضى ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه المجاز فى اللفظ او فى
الاسناد بل العشرة هى نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهى امر بعد حصول
الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التى مبلغ
جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فى مهيته لان صورة
مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول عدد من تاليف واحد وواحد وواحد
الى ان يستقصى ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا
بدل الاحاد الخواص التى له ولم يذكر الاجزاء الا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حقا
حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صار
رسما ايض وبيانه انا اشرنا الى تركيبه من عددين دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة
وخمسة فهو ايض غير صحيح لانها كما يمكن اعتبار تركبها من خمسة وخمسة يمكن ايض ان يركب من
ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشئ

منها

منها
دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ايضا ان يتعلق
بالجميع لان مهيتها مهية واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على
تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشئ منها فلا يكون
الا الجميع ولا الواحد منها احدا بل رسما فالحد هو المذكور اولا ولا يعنى التعريف بذكر جميع الاحاد
وهذه الانحاء الاخر من التراكيب المذكورة هى رسوم تابعة لازمة لها وايض نقول من حدد
العشرة بالخمستين لا بد لتحديده بها من تحديد الخمسة مرة اخرى وينحل ذلك اخر الامر الى ذكر
الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات
اعنى قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة واثنين اعتبارات واوصاف لذات
واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا يكون حقائق مختلفة ولا
متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان فى اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال
الحكيم المقدم والمعلم الاول لهذه الصناعة يعنى ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان ستة ثلثة
وثلثة بل هى ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان
حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتهما ستة ولا ايض
تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركب
منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التى يتالف منها العدد كلها فى مرتبة واحدة ليس
لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد
يجب ان لا يقصد من الترتيب فى الذكر ترتيبا فى المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة
واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب لا لاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار
الاحاد الكثيرة فى تحديد الاعداد على التخيل او على العبارة يصار الى الرسوم من الامر الواجب
الذى هو الحد لان كنه الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه   ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد
حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك انه يريد بيان كون الاثنين
عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس
بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثانى ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات
والوحدات اقل الجمع واقله ان يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان
واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجواب
اما عن الاول فانا نعنى بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء
كان زوجا او فردا واما الواحد فانما لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد

فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق مهيات الاشياء
الى امثال هذه المناقشات والاعتبارات الخارجة عن الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون
الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا كون الثلثة
عددا لما ذكرنا لكونها فردا او زوجا فالزوجية والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد
عددا اما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول للاثنين بطل لانا لا نعني بالوحدات
الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا
متفقين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد
وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب
عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد واما عن الثالث
فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف فقط بل ان لا يكون له نصف هو عدد لان
المراد من العدد الاول ان لا يكون مركبا الا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن
العدد فقط ما يكون منفصلا يوجد فيه الواحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم
ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احادا فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل
ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في شئ اخر وزيادة وحينئذ يوصف الزايد بكونه
كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه مقول بالقياس
الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو
بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد وعند هذا
التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت
له الكثرة الاضافية كما في ساير الاعداد ولكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين
فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكلما لا يكون بالاضافة الى شئ من الاعداد قليلا
وبالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم من انا كان ساير
الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شئ
الا وله الاضافتان وامتنع ان يوجد شئ يعرض له احدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت
موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت اشياء كل
منها حاو ومحوي وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو او اذا وجد
جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شئ هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم القسم
بل يجب ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان
يكون احديهما بالنسبة الى عدد تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية

للعدد بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى شئ اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية
لشئ اخر ذلك الشئ بالقياس اليه كثير والاثنوة هي العلة التي هي اول القليلات اما قلتها فبا
لقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة
الى عدد واذا لم تنقص الاثنوة الى شئ اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في
ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض
والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي وله طول بالاضافة الى خط اخر هو اقصر منه وقصير بالاضافة
الى اخر هو اطول وقد تعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة
فالاطول ما له طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس
الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح والثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان
الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل بل وجودي فلا يوجد في الطول المطلق الخط مبدأ حقيقي
حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم و
الزمان بخلاف الكم المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هو هي الوحدة لا تقابل التضاد و
لا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل المتضايفين اي اضافة ذي المبدأ مع مبدأه
واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي تقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل
في بيان تحقيق التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما
الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المضافين وبالحري ان يتامل
كيف يجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا اما ستعرف في هذا الفن على
وفق على ما جرى في فن الميزان انما في التقابل الاربعة فمنها تقابل التضاد ويمتنع ان يكون
تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم
بضد لما يتقوم به بل ضد الشئ يكون مبطلا ومعدما والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين
في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان
الكثرة اذا طرأت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرأت
الوحدة على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت تلك
الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات
وليس لقايل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهي لا يكون موضوعا
لشئ من الوحدة العددية ولا المقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصور الجسمانية والمراد

من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل والثالث غاية الخلاف معتبرة
بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا وتوجد اكثر منه واعترض على
الوجه الاول بان الوحدة والكثرة شانهما ايضا الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل
في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع على اى وجه كان والجواب ان كلما كان له مبداء وعلة فكان وجوده بوجود ما
هو مبداؤه القريب فكذلك عدمه بعدمه او بعدم شئ منه اذ لو بقى مبداؤه القريب كما كان
فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها
بطلانا اوليا كما لم يوجد لذاتها وجودا اوليا فان لا يكون الثاني والتباطل بين الوحدة
والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد فالتنافي حاصل بين
الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان
الضدين يجب ان يكونا على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدات
الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس
موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء
موضوعه بحسب المساحة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من
التشبيه اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري ما اذا حصل بطل المسمى بالكل
لبطلان اتصاله الذي هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة
بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التي تالفت الكثرة منها وببطلانها تبطل
فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية و
الزايلة على ان ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر
كالحرارة للبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه وقد علمت ان الوحدة
مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا ابطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا
غير كافية في كونهما متضادين بل يجب ان يكونا مع تعاقبهما على موضوع واحد متنافيين
على غاية التباعد وليس هكذا حال الوحدة مع الوحدة الاخرى ولا مع الكثرة لانها متقومة
بها   وايضا فلقايل ان يقول لا نسلم ان موضوع الواحد والكثرة واحدا فان شرط
المتضادين اه هذا احد الوجوه التي ذكرناها اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة
والذي ذكره الشيخ قبل هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة
الزايلة كان من وجوه نفي التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي من اجزاء
الكثرة واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة ونفس
الكثرة

الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا
اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع كان واحدا بالنوع وعلى هذا
القياس في غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض
الشخصيتين لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع
فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح كونه ابيض واسود
ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد
مثلا لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض
كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن
فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء
بعينه مياها كل منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هي
بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا او مستلزم لهما كما هو عند القوم واما ما توهم من
النقض بالهيولى ليست من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع
بان الهيولى ليست في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا للكثرة التي تقابلها فليست
هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى تنعدم بزوال احديهما عند طريان الاخرى فالبرهان
الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في
ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة
العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك بل لكل منها وحدة عددية
اذا ابطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم مما سلف لك حقيقة هذا
وما فيه وعليه اشارة الى ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المقولات
واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية وحدة الموضوع فيه ودفع الشكوك
التي ترد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل
الذي بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد   فننظر هل التقابل بينهما تقابل
الصورة والعدم اه ليس يمكن ان يكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم بوجهين
الاول ان هذا العدم هو عبارة عن لا كون شئ ما من شان نفسه او من شان نوعه او
من شان جنسه ان يكون ذلك الشئ كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم
منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد وجها بحضارة الوحدة فيه عدما للكثرة التي من شان
او شان نوعه او جنسه ان يكون له وان كان العدم منهما هو الكثرة ان تجد لكل اشياء
كثيرة وجها اخر بحضارة الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان

نوعها او جنسها ان يتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان التشخص غير محتمل
ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر
ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من شان نوعه
ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع
لا انه ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون
بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست الوحدة والكثرة
من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة
شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان تصير
واحدا بشيء من الامكانات وكذلك الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه
الثاني في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له
لاستحالة ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما
الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر الذي هو عدمها امرا غير معقول
بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا يعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء والذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة وجعلوا الوحدة
من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم وعندهم ان هذا التقابل ولا المضادة بين الاشياء و
اطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين
البتة وانهم رتبوا تحت الملكة الصورة ومقابلها العدمي هو المادة والخير وعدمه الشر والفرد
وعدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمها اليسار والنور والساكن والمستقيم
والمربع والعلم والذكر واعدامها الظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ
فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية
وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود بل هي غير مفتقرة
الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها
ويجوز ان يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة و
الوجود واحدة بالذات وانما التغاير بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قايل هو مجابان
الاتصال الحقيقي الذي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة العددية بل الحق ان
الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان والوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل
قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة

والكثرة

والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتالف من الوحدة وتتقوم بها وعدم
الشيء يمتنع ان يتقوم به وكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في
العمى وكحركة توجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها عمى او عدة حركات
يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة من تركب
اعدامها فاذا لا يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض فان ما كان
من التناقض بين الالفاظ ومفهوماته اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر
كزيد حكيم وسلبه وكزيد قائم وليس في بدنه قايم فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما هو ههنا اذ ليس
شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما كان منه بين الامور فهو من جنس
تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع
خاص كانا عدما وملكة فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون
الواحد والكثير كذلك فلينظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان
ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة اه يريد نفي كون الوحدة
والكثرة في ذاتيهما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل المضافين
واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطأ بوجوه احدها ان الوحدة
والكثرة ليستا نفس المتضايفين ولا مهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف
هو الذي لا تعقل مهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات
ولا يعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب منه قلنا ليس الامر كما ظننت فان الكثرة وان
كانت في ذاتها مركبة عن الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا
لفظين مترادفين فالكثرة وان كانت كثرة بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها
وفرق بين كون شيء بسبب الاخر وبين كون مهيته مقيسة اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة
التي تبطلها الكثرة الحادثة وتنافيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما هي كاينة متقومة
بوحدة اخرى من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة
نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم المعلولية والاضافة انما هي لها من
حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول منها مفهومهما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة نفسها معقولة
بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه
الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من خاصية تقابل
التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما تعقل

الكثرة بالقياس الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية الا بالقياس الى الكثرة على شرط
انعكاس المتضايفين فى التعقل وليس بينهما كذلك وثانيهما ان من شرط المتضايفين التلازم فى الوجود
فكان التلازم من كونهما متضايفين بالماهية لا يوجد وحدة الا مع كثرة على شرط انعكاس المتضايفين
فى اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليسا متكافئين فى الوجود فليستا متضايفتين بالماهية
فاذ قد بان لك جميع هذا فالحرى ان نحرر ان لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما
تقابل آه لما ثبت وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل
لكنا نجدهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو
ان الوحدة من حيث هى مكيال تقابل الكثرة من حيث مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيالا
واحدا بحسب الماهية ولا ايضا كون الشئ كثيرا وكونه مكيلا ماهية واحدة ومعنى واحد بل الفرق حاصل
بين المفهومين ولولا ذلك لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا لكان عقله الكثير بعينه
عقله المكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض الوحدة او للشئ بواسطتها انه واحد ان يكون مكيالا لا
ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلول
فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون هذه الوحدة الاضافية
من كل شئ التى هى المكيال له من جنس ذلك الشئ فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية
شئ بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما
اذا اراد الانسان ان يستعلم مقدار جسم بامتداد خطى او مقدار ما او زمانى بمقدار ما وذلك
غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال فى الخطوط خط وفى السطوح سطح وفى الاجسام جسم و
كذا فى غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والانتقال والكلمات والحروف و
الاصوات والاشعار والانفاس وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحنى جنسان مختلفان لا
يمكن كيل احدهما بالآخر الا على سبيل التقريب لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال و
سبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي وكذلك حكم السطح المستوى
والسطح المستدير انهما جنسان مختلفان منه وكذا انحاء الاستدارات فى الخطوط والسطوح
توجب اختلافها فى الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغى ان يجتهد
فى مكيال كل جنس ان يكون اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط
ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهى اولى بالاعتبار والفرض منها اذا كانت بالوضع كالجوهر الواحد
والحيوان الواحد واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذى بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع
امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه بهذا المعنى بل كسرا او جزءا من ال[illegible] واحد مفروض
بتمامه وجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية
مثلا

مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد آخر كالمأتين مثلا كانت المأتان عشرين فى هذا الاعتبار
ولم يكن الواحد الذى هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد
لا اثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس كل ما يجعل واحدا وينبغى ايضا ان يجعل الواحد
المكيال من اعرف الاشياء فى ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا فى الخطوط ومربعه فى السطوح ومكعبه فى
المجسمات وفى الحركات حركة معلومة القدر التى لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هى واحدة
منها من الحركات التى تكال بها ولا يوجد فى الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الا منه
والنباتات والحركات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن
ان يقدر بعضها ببعض ولا يقدر بها غيرها لعدم استدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التى يقدر و
يكال بها ساير الحركات ينبغى ان يكون طبيعية اى صادرة عن مبدأ فعل ذاتى وصفة ذاتية سواء كان
ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فيقدر الحركات المختلفة
الاجناس بحركة واحدة انما يصح من جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة فى الكل فالحركة
التى تقدر بها ساير الحركات ينبغى ان يكون اقلها مقدار حركة اعنى الزمان لا اقلها مقدار مسافة
لان ذلك غير متفق فى الكل والتى هى اقلها زمانا هى الحركات الفلكية واقل الحركات الفلكية زمانا هى
حركة النجوم الاقصى التى هى اسرع الحركات على الاطلاق فهى احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة
مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط
القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف فبان يزاد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر
الحركات فى نفسها لما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس وغروبها ومنها ان صغر مقدار الواحد
منها يعلم بسرعة انشطار سرعة العود الواقع فيه وقصر زمان العدد فهى فى كل يوم بليلة تتم دورة
من الفلك الاقصى فهى قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها
جزء يعرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات
غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من
الحركات الفلكية وعودا بها فان اسرعها الذى لكرة القمر يتم دورة فى سبعة وعشرين يوما
تقريبا وابطأها وهى التى لكرة الثوابت يتم دورة فى مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما
وجده المتأخرون والذى كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها
قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة حصول التجزية فلو جعلت دورة منها او
جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر
واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان
يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت فى الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ

مقياسا لسائر الحركات كان شيئا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع
موقع الغرض الاول فلذا الفرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان لان
وجودها تدريجية فكذا وحدتها وكثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة
واما في الاثقال فيعرض ثقل درهم ودينار واحدا ايضا فقد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن
مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها الثقل مع اختلاف
اجناسها يقاس ويوزن بعضها لبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او
دينار وايضا فلا تشير الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها كثرة واكثرها
من ذلك الجنس معنى وكالا في الاثقال ما يقال له الصنجة المعروفة من هذا القبيل
وفي ابعاد الموسيقى الاوحادة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من الابعاد الصغار اعلم
ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض لكل صوت
بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات
والنقرات المشتمل فيها بعضها الى بعض وينظر في حالة وزنها وحزوجماعته فالنغمة عن صوت لابث
على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه
الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين
فيه الى الاخرى بنسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احديهما فيه مثلا ونصفا
للاخرى كنسبة ثلاثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احديهما فيه مثلا وثلثا
للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى
كمثل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل و
ثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمتيه كنسبة العشرين
الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة
الشيء الى ربعه وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد
نسبتهما فيه مثل الشيء وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة
الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اصغر من بعض فيكال
ويوزن بالصغير منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار هي النغمة المسماة بالارخاء يكال بها البعد
المسمى بالطنيني كا رباعية ومن الاصوات الحروف المصوتة وهي حروف المد ويقال له حروف اللين كالالف
والواو والياء وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه لصغر زمانه صالح لان يقاس
به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحروف الساكن يصلح
لذلك دون المتحرك لان الحركة بمنزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف زمان الحرف الساكن ولهذا

عد

عدّ في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية
فقد يكون صوت مجرد عن الحروف فح يكون امتيازه وتعدده باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير
فاقصرها مقطعا يفرض واحدا يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقاديرها زمنها وقوله
او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات الاوزان وليس يجب ان يكون واحد
من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو ازيد
وانقص مما فرض اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان
يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات وكذا يجوز ان يكون
المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعله العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس
به كمية الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل واكثر واصغر او اكبر مما فرض كما
يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة في مثالنا هذا وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الباع
والشبر ومع هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد مفروض ان يكال به جميع ما هو
من ذلك الجنس فانه يجوز ان لا اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صميه
والاولى هي التي توجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية
هي التي توجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل
منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات
المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد و
الواحد عاد الجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الحسي الى ضلعه
هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود
خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما
بعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لا يوجد واحد بجسم يكال به كل منهما ثم انه
مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال كل جنس امرا
واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان
يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لابد ان يكون مكيال
كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عادا
لضلعه بل لا بد لضلعه من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا
التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية
اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم
في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات والمكاييل المتباينة

الموجودة او المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من
كل جنس لا ينتهي الى حد فجاز ان يكون واحد يكيل المقدار في جنس بحيث توجد اشياء
كثيرة غير محصورة بالفعل من ذلك الجنس او غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال
بذلك المكيال ولا اثنان منها يكالان بمكيال واحد موجود او مفروض كما جاز الاشتراك
ايضا بين مقادير غير محصورة ولا متناهية بالقوة بان يوجد او يفرض للجميع عاد مشترك
واحد ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكاييل للاشياء لانه لما
كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما هو من جنسه من كل
باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب الاضافات او القوى والملكات اذ
ما من شيء محسوس او معقول الا و يفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار
فعلى هذا كل قاعدة كلية يصح ان يقال انها ميزان ومكيال لتعرف حال الجزئيات المندرجة
تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن بها و يعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان
من ضعيفها كالخطابة والنحو ميزان يعرف كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن
بها احوال الاشعار والمسجعات من حيث مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس
ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة المطابقة للشيء الخارجي
وتلك الصورة سواء كانت للمحسوسات او للمعقولات غير معدركة بالحس الا انها مما يعرف
بها الاشياء الخارجة التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بجنس ولا بالة اخرى وغيرها
معروفة بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان الانسان يكيل كل شيء فلقوله وجهان صحيحان
احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات وثانيهما
ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك
المعقولات وتوهمه الموهومات و بخياله المتخيلات و بسمعه المسموعات و ببصره المبصرات
وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه و بكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك
نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما وبالحري ان يكون
العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال
المكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان للاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثابتا في انفسها
سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان
له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها حال العلوم
والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل
معروفا بوجه اخر فكما قد يحصل للانسان صورة ادراكية اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات

ويطلع

ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم والمحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله
في الانتهاء وعند الكمال وحال غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا
مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها
وكذا الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده
وللمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد
فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اي يجب ان يعتقد ان التقابل
بينهما ليس بامر جوهري لها بحسب الحقيقة بل لامر عارض لها وهو من حيز الاضافة العارضة
لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية او العلية والمعلولية وهنا دقيقة وهي انه يشبه ان
يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها
من الانقسام واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك
وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخص من اجزاء تلك الكثرة فالتي
تقابلها الكثرة ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن المقابل ايضا لما صح ان
يقع جزء الكثرة والجزء صح ان تقع مقابلة لكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة
للكثرة تقابل المكيال والمكيل وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر كيف يقابلان
وكيف يقابلان المساوي آه منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة
التضايف لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف
الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وهنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر
ووقع كل من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتأخر
والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما
مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد ان يتحقق
بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة
فلم يكن هناك مساو ومع ذلك فانه يوجد في المقادير المتصلة ما زعمه من المساوي كما
علمته في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني الاعظم والاصغر
والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة
واحدة فالاعظم مثلا له مقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي
مقابلة العدم والملكة وهو اللااعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر فهما مقابلان للاعظم
مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس اذ الامر العدمي لا يكون

جنساً لامور محصلة معقولة بذاتها وكذا المساوى له مقابل واحد من جهة
الاضافة وهو المساوى الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوى
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت
الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر والمع فصل في ان الكيفيات اعراض
لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم من اقسامها
الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود
وهما بالقياس الى الاعراض السبعة النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات
ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس الاربعة وذكر
هناك نقوض وايرادات وتفصيلات يطول ذكرها ههنا والذى لا بد في هذا المقام
ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شئ
خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قسمة ولا نسبة اقول ينبغى ان يعلم ان لا سبيل الى
تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل
لان التركيب من الفصلين المتساويين مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق
ولم يظفر للكيف بخاصية لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة للكم
والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لم تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة اذ اخفى
منه دون الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات
اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها التى هى الكيفيات والكميات وفي
ولهذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصية التى هى اجلى فذكروا هنا
التعريف المشهور فكونها قارة تميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصورها تصور
تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم
وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان ينفعل موثرية الشئ في شئ وذلك الشئ في ذاته اما متغير او ثابت فان كان
ثابتا كانت موثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فهى لنا
هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن الموثرية حكما زايدا على ذاته بل
يكون من الصفات الذاتية له فان موثرية المتغير كموثرية الثابت امر عقلى كساير الاضافات
التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل و
ثانيهما ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها يعنيا الاحتراز
عن دخولها بين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترزنا

به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات لانه يقتضى قسمة
حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا
تحت الحركة كما هو راى المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود
الا في وهو بين وكذا نه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق
على الوحدة والنقطة اذ ليس كل منهما يوجب تصورها تصور شئ اخر لان الوحدة يلزمها
عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه
لا يلزم من تصوره تصور شئ اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور
الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل
شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال عليهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة و
الشهوة والغضب ساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور
لا يقتضى تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب
والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيده الا ان يقرا الاول
منصوبا والثانى مرفوعا وحينئذ يلزم هذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا
عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره
مع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والكعبية مع
انها معدودة من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال الهيئة
الوجودية وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال الهيئة الجوهرية والعرضية ويقال الهيئة
الجلوس والاضطجاع ويقال الهيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن
مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال
هى عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء
اوليا فبالعرض خرج الباقى والجواهر وبالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت
الاعراض النسبية فان تصورها متوقف على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات
فانه يلزم من تصورها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضى القسمة
واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات
التى لا ينقسم فانه لذاته لا يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة
وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات
والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر

بصورة النمو والنبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص
طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق تبقى الشق الاخير معنى يحتمل
اقساما اخر لان كلا منها بمنزلة ان يقال ان الكيف ان كان كذا فهو القسم الاول و
الا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على
الاخير فلا يصلح المذكور الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما
فيه خفاء كتعبير بعضهم الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وعبر الشيخ عنها بما لا
يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات
بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المحاور حارا والسواد
يلقي شبحه اي مثاله على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي
وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر انه
لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة
بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي وهذا تضييع الكيفية المختصة
بالعدد نعني من جهة انها تتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد
بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المحضة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان
اما الطرق المذكورة في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية
اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة
اولا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال وبطئه وغير
المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللا
انفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى
حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا تقسيمه الذي
ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعداد
ثم جزم بان ما يكون كذلك لا بد ان يكون كيفية نفسانية لا منه دعوى بلا دليل غير
الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه اولا والاول
مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما هو والثاني
اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد
للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما
ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك وح اما ان
لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي

المختصة

المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللا قوة الرابع ان الكيفية اما ان
ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها استعدادا
او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللا قوة
والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل
متقاربة   اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا
في وجودها في مواضع اخر ونقضنا مشاغبات من يماري في ذلك ان الغرض من هذا الفصل
الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية
وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس وظهر انها اعراض لما بعضها
بعضها في النفس بلا مدخلية البدن في تبانه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن
بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا
الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعدما تبين عرضية الكميات والشيخ قد بحث
عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامسة الفن الثاني
من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهنا لا نقض مشاغبات الممارين في وجودها
ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعم ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في
انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية
مخصوصة لا يوجد في غيره لما انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في
الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام الظاهرة موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في
الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية بالوهم وهي مختلفة الاشكال
واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الاثار الحاصلة في الحواس وزعمت
جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما
معينين وان كان بحد اخر كان لونا وطعما اخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التي
تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطأ كما بين في موضعه وايضا
من الناس من زعم ان لا حقيقة للالوان بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل بعدم غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء
من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا
فلان الماء يخرج الهواء وليس شفافا كشفافة الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم
يبقى مظلمة وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما منشأ تخيلها هذه المخالطات المختلفة

وهوايضا مدفوع بما ذكرنا في الطبيعي لكنه انما يقع الشك في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من زعم ان تلك جواهر مخالطة للاجسام ثم من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور تحدث تارة وتزول اخرى مع الجسم المحسوس المشار اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام او ارتحال الاعراض بارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور تاخذ في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدرك الحس ولا بمفارقتها واشتغالها لانها مفترقة الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هولاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخ اما ان يكون اجساما واما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون ذا طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثه غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم اى الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما وقد فرض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليها او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء مح فيستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما تستحقه المادة المعينة كانت فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه فان البياض الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل تفريق

في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن كمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها ويمتنع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا انتقال ان كثيرا من الناس جوز في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انه اذا انتقل عن موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما الذي يكون دائم الافتقار الى موضوع من الموضوعات لا بعينه فاذا انتقل من موضوع لا يكون موجودا الا في موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جايز لان الموجود في موضوع لا يخ اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فالمستحال ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي لسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في امتناع مفارقته الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جاز ان يزول فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غير وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا للذات بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو مح وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع كان موضوعه واحدا متعينا اذ لا معنى للافتقار الى موضوع مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فالذي

تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فتعين اقتضائه لموضوع
امتناع وجوده اولا تعلق به الا فيه وهذا تقريب ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار ولا
محاذات ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين فهم وفهمه فيما ذكره فقوله
واما ان جعلنا على البياض شيئا في نفسه ذا مقدار آه فيه لقوله فان كانت جواهر غير
جسمانية الذي ذكره في صدد الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان ان كون الشيء بياضا
وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كل مقدار بياضا
فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده
في المقدار فان كان مقداره غير المقدار الجسم الذي هو فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان
كان مقداره بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لا زما له اذ حده
ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية
بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم
اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها للون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض
فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة
عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه
القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان
يكون تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم
قولهم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما
في حاص ذاته مقدار ومع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته
وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يعرض فيها
الابعاد الثلثة ومحل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد
علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم وليس المراد من القابل للابعاد
نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو بعد
واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني المنبسط في الجهات الثلث على الاطلاق وهيئته غير هيئة
اللون بلا اشتباه واما عن الثاني فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو
كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذا وضع اذا لم يكن
مقدارا لا يمكن ان يتركب منه متقدر اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا
مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر

وتمام مهيتها الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى وتصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة
وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبا من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر
محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات
والاوضاع تبعية موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات
وغير منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث
الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر يقوم ماذكر وهو ان هذه المحسوسات
لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها بشاركة الاوضاع
وتفاوتها في التاثير بحسب قربها وبعدها من ما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت
مادة الحواس او غيرها فلا يخ اما ان يكون ذوات اوضاع بالذات فيكون اجساما اولا
فيكون اعراضا في الاجسام والاول بط لانها اما ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة
فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متمدة بها فيه وهو مح وان كانت عينها
وهو ايض مح لان لكل منها مهية وله حد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فيه لا سوى الحاد
مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا شئ من الكيفيات
المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المط و
يمكن تحرير ما ذكره الشيخ على وجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد
نفس الجسمية او جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فالاول بط لوجوه اما اولا فلان مفهوم
مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الابيض والاسود وما به الاشتراك غير ما به الافتراق
فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد
ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد له ضد
هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايض بط لان جزء المشترك مشترك فلو كان
السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين الاجسام وهو بط بديهة فثبت ان السواد خارج
عن الجسمية فلا يخ اما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم اولا يصح والا ولا مح لوجهين
الاول ليس في العالم خرجا لحتى يوجد فيه ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض
حصول السواد فيه كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم
السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة وقد ثبت ان لكل مقدار موجود
في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس
فليس في الحقيقة حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا بالاشتراك في الاسم
دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر ان للمهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية

نحو آخر من الوجود في عالم آخر بصورة أخرى غير محسوسة بهذه الحواس لكن الكلام في نحو وجود
الكيفيات المحسوسة في هذا العالم أنها أعراض أو جواهر حيث ثبت أنها أمور متغايرة الآثار
خارجة عن مهيتها فما يميزها ولا يصح مغايرتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لا
انقلاب العين فيكون أعراضا وهو المطلوب وأما قول الشيخ في نفي انقلاب العين أنه ليس
نعني به أن يعدم هذا إلى آخره وحاصله أنه لا يتصور انقلاب جوهر ومعنى لا بان
يكون للشيء مادة وصورة فبطلت صورته وبقيت مادته مصورة بصورة أخرى فأقول
للانقلاب بوجه آخر وهو أن يكون للشيء وجود واحد تدريجي على سبيل الاشتداد و
الاشتكال الجنيه على نعت الاتصال كالسواد مثلا إذا اشتد في سواديته فليس في ذلك بأن يكون
هناك سواد أصل وسواد زائد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين
في محل واحد ولا أيضا أن يكون في كل آن من زمان الاشتداد فرد آخر من السواد مباين
للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة وتشافع الآنات والآنيات
بل هو هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف
الأنحاء متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية
فيمكن انقلاب ماهية نحو الوجود على الوصف الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن إلا
لأمور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل أيضا أن يكون هذا التفاوت
إلا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشيء ربما يخرج
عن نوعه الذي كان فيه أولا بسبب الاشتدادات الجوهرية وأما الذي ذكره الشيخ في
نفي الحركة في الجوهر حيث قال لأن المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل يكون
جوهرا موجودا فإن كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود إلى وقت
حصول الجوهر الثاني وإن كان جوهرا غير الذي منه وإليه فيكون قد عدم الجوهر الأول
الجوهر الوسط وتميز الجوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا
يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لأن الهيولى محتاجة في قوامها إلى وجود صورة
بالفعل والصورة إذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب أن يكون الجوهر الذي بين
الجوهرين أمرا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الأعراض التي يتوهم بين كيفيتين فإنها مستغنى
عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى فأقول إن مبناه على الخلط بين المهية والوجود
فقوله إن كان هو هذا الجوهر الذي كان إلخ نقول إن هذه الحدود فرضية ثم إذا فرضنا
حدين جوهريين مختارا أن أحدهما عين الآخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود
فإن المهية الواحدة قد يكون لها أنحاء من الوجود بعضها أتم وأفضل من بعض فإن

رد

مزيدا مثلا من لدن كونه جنينا إلى الغاية كالإنسان له مهية واحدة من غير اختلاف
في حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الإنساني قد استكمل واشتد فكان أولا
إنسانا ناقص الوجود بل كان أولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا في الوجود وتدرج في مدارج
الحيوانية ومعارج الإنسانية إلى أن بلغ الغاية وفي جميع هذه الأطوار لم يكن مهيته إلا مهية الإنسان
فالمهية الواحدة يكون ذات تفاضل في الوجود وأيضا ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فإن المادة كما
يحتاج إلى الصورة تحتاج إلى المقدار فإن قيل إن المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق في زمان
الحركة وإنما وقعت الحركة في خصوصيات المقدار قلنا يجري مثله في باب الصورة فإن المادة محتاج في
تقومها إلى صورة ما لا بعينها فيستعمل في الخصوصيات الصورية من غير محذور واعلم أن لنا في باب
تجدد الجواهر واشتدادها في الوجود خوضا عظيما قد أقمنا البراهين عليه في كتبنا ورسائلنا وعليه
يبتني كثير من المقاصد العظيمة كأحوال المعاد وعلم الآخرة والأولى ودثور هذا العالم وزوالها لكن الأذهان
قاصرة والطبائع أكثرها مأوفة معكوسة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور فصل في العلم وأنه عرض أي من جملة الأجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هي الكيفيات
النفسانية من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والإرادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم
والحلم والجبن والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن عرضيتها في مباحث النفس من الطبيعيات لكن في
إثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة فهذا الفصل معقود لبيان
عرضية العلوم النفسانية   وأما العلم فإنه فيه شبهة إذ قد علمت أن للأشياء أي المهيات وجودا
في الخارج به يترتب عليها آثارها وأحكامها ووجودا في الذهن لا يترتب عليها آثارها وأحكامها
والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهياتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية فالعلم بكل
مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة عين تلك المقولة فالعلم بالجوهر جوهر كما أن العلم بالأعراض
أعراض وح يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولأجل صعوبة هذا الإشكال
أنكر بعضهم الوجود الذهني للأشياء وجعل بعضهم كالإمام الرازي العلم مجرد الإضافة التي بين العالم
والمعلوم وبعض أجلة المتأخرين أنكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله أمرا ذهنيا فقط من مقولة
المعلومات وأن العلم بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه وجعل
السيد السند الصدر الأمجد الصور العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد
للتجريد العلم عرضا قائما بالنفس والمعلوم شيئا آخر مغايرا له حاصلا في الذهن غير قائم به وكل هذه الآراء
ظنون فاسدة وأوهام باطلة قد فحصنا عنها وفصلنا عنها وأبطلناها في كتابنا الأسفار وتقرير هذه
هذه الشبهة أن المهيات الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي وجنس لها وقد مر أن انحفاظ الذاتيات في
نحوي الوجود الخارجي والذهني كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن يكون جوهرا أينما وجدت

ويغير حاله في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن وهو
محل مستغن في وجوده عن الصور العلمية فالذي اجاب به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر
جواهر لان معنى الجوهر الذي صير جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود من حيث هو
موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال عدم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا
قولنا الموجود بالفعل لا في موضوع لا يصلح ان يكون رسما لا زماله والا لكان كل من علم
ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر
الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في العين
كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان
وحلوله في العقل لا يبطل كون ماهية المعقولة ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال ما بالقوة من جهة الاين او
الوضع او غيرهما وليست توجد في العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا في الاين
وغيره بل الموجود في العقل ماهية الحركة وهي ماهية امر هو في الاعيان كمال لما بالقوة ولا يختلف
وجودها في الخارج كى الماهية فهى في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما
ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم يكن كمالا لما بالقوة
فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها فكذا حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل والخارج اذ في
كل منهما ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكر مثالا لتوضيح هذا
المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه
ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي
كونه حجرا اذا صادف حديدا جذبه بل هو متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف سواء لاقى
الحديد او لا فهو في الحالين يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد وكذلك حال ماهيات الاشياء
كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرهما فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع لم يبطل
كونه بحيث وجوده في الخارج لا في موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم الى آخره بعينه اعادة
لاصل الاشكال وجوابه الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم الى آخره تقرير للاشكال من جهة اخرى
وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في
كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى
يكون في الخارج مرة محتاجا الى الموضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول
من الحقيقة الجوهرية يصير عارضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال
بوجه اخر وهو انه يلزم الشئ في نحو واحد من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر

اذا حصلت

اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية شانها في الوجود الخارجي ان لا يكون في
موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن
اذ مفهوم العرض عرضي لما تحته من المقولات فهو اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود
الذهني فالمقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين
الجوهر الذهني انما المنافاة بين المقولات التي هي اجناس عالية للحقائق المندرجة تحتها هذا
تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه اشكالات احدها ان الذي ذكره وان
ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك
المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذا صورة
الكم في العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس في تعقل ما عدا الكيف فيلزم اجتماع مقولتين
في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي هي اجناس للانواع المندرجة تحتها استحال
تبدلها على حقيقة واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية
وعلتها لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي
شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال قد تصدى المدققون في انقلاب ماهية
الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية وستسمع منا تحقيق الحال وكنه المقال واجاب
عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها في الوجود
الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة ولا النسبة فهو بهذا المعنى يصلح
لان يكون جنسا من امهات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار
هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شئ في شئ من الظرفين الذهنية والخارجية
وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض
عام لجميع المقولات في الذهن فلا مانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي
الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت
مقولتين هذا تقرير كلام المتأخرين على ما يوافق اسلوبهم واطوارهم والحق ما سنذكره
وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من
الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فذاته ولا معه وبغيره في الخارج
لا في موضوع ويكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع
كالمغناطيس الذي في الكيف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في الخارج الكيف ولا يجذب
اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والماهية واخذ الكلي مكان

الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع
والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع
بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلي الذي في
الذهن له ماهية لها انحاء من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان الماهية الواحدة يجب
لعرض ابهامها بما يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر
وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن يجب ماهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس
فهو من جهة ماهيته وان ماهيته امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن
خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها في الكف او في الخارج الكف بصفة واحدة وهذا
القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في دفع الاشكال المذكور ان الحاصل في الذهن
عند تصورنا الجوهر امران احدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
وهو غير قايم بالذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما امر موجود
خارجي وعلم وجزئي وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا يرد اشكال اذ منا
الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه ان اراد ان هناك امرين
متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يجدي بدفع الا
في كون شيء واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه
سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان
ان كل صورة مجردة قايمة لا بشيء فهي عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات
يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان نعم الذي يمكن مضيء من
وتصحيحه من هذا الباب شيء احرازا في من ان بنا له هو وامثاله وهو ان النفس عند ادراكها
للحسيات والمتخيلات تفعل صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض
بالموضوع كما سيطلع عليه عنقريب فلا ايضا يكون الحاصل في الذهن عين القايم به لا انهما امران
متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر ماهيته
امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع
الشبهة فان العقل من الموجودات العينية والحال في الموجود العيني موجود عيني فالسؤال
وارد في ان الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة
الجوهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالماهية الجوهرية وان كان جوهرا
كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فايدة في تقييدهم مفهومات المعقولات بكونها اذا

اوجد

ماهيته

وجدت في الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما يقال للنقش الفرس المنقوش في الجدار انه شيء اذا
وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان ذلك المنقوش ليس ماهية الفرس سواء
كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شيء واحد وله ذات واحدة والشيء الواحد
لا يمكن ان يكون ماهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي بسطا احق من البيان وطورا فوق
طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احققنا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس
واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه المعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء
على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في باب العقل والمعقول
من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد
ان حمل شيء على شيء واتحاده به متصور كما سبق ذكره على وجهين احدهما وهو المتعارف الشايع
ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية
المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات
او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع وهو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو
من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود او غير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية
من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها
في النفس اي وجود حالة او ملكة في النفس تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت
اليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في طبايع افرادها
كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل
قار منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة
لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات ثابتة في صفات
ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات مما لا صورة لها
في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو
نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك
يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في حد الانسان لا يوجب ان يكون هو المجموع
الذي هو حد الانسان فرد الجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا
على بعض اجزاء حده نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاولي
الذاتي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته وانواعه فكذا
باقي المقولات والمفهومات الاترى ان مفهوم الجزئي والكلي مفهوم واللاممكن والهيولى والحركة

وغيرها غير صادقة على نفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان
او الفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه
وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا
في الخارج لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كماليا لما بالقوة ومفهوم الحيوان
انا بعده جسم وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة
تحت المقولات بل وانها في اي نحو كان من الوجود لم تكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها
من كل وجه ولم تكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة
الشيء ليست الا ماهيته النوعية قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران
احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في ماهيته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم
في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما
ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة و
اللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار
قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت
في الخارج وتشخصت يترتب عليها اثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود
العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها تكون تلك الطبايع حاملة
لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب
عليه اثار الحيوانية من الانبعاث بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن
لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن الاثر المعزول العمل فان تخلف ما حسبته
من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات ولوازم المهيات
فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم
غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى مجردا بسيطا وكيف
تلك بل هو باعتبار مفهوم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس
انقساما بالفعل وادلة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء
ومعانيها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها لان انتقال انحاء الوجود
والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان الاشياء
من المعقولات الذهنية من حيث ماهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من
المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذ في
معناها

معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف وصل
الاشكال وتوابعه على ان جميع المعقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو
مما لم يقم عليه برهان وان حكم بعمومه وهو الذي جعل الافهام صرعى وصيّر الاعلام حيارى
المنهج الثالث انه قد اشرنا الى ان للصور الحسية نحوا اخر من الوجود هي مع محسوسيتها
وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة الوجود منفعلة كاينة فاسدة بل مجردة
عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية
اشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة
على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس محلا لها وان القائم
لشيء لا بد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها
فاذا اثبتنا ان قيام تلك الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم الاشكال
ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس غير القائم بها هذا ما قررنا
في حال المدركات الحسية ظاهرة كانت او باطنة اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المحصلة فنحو مجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى
ذوات وصور عقلية واقعة في عالم الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة
بانفسها كما هو راي افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية كما عليه اصحاب
المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية لتشخصها عقليا كليا غير محمولة
على هذه الجزئيات والاصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها
وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يتيسر لها معاينة تلك الذوات
على وجه التعيين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاؤه قصور وجود
الشيء اما بحسب وجوده في نفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون
منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل عند الرائي ان يكون
زيدا او عمرا او بكرا وكذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان
حقيقة العلم مرجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا في الكيفية
النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالى
لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية
به ينكشف المعلومات ولا شك انه امر حادث في انفسنا عارض لها بعدما لم يكن ومعلوم
انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم
ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها

او على غيرها انما الكلام في اتحاد تباط المعلومات بالنفس بمحل بنحو الحلول فيها اولا
وقد علمت انها ليست حالة فيها فلم يلزم كون شئ واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني
انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول ماهيتها وصورتها المطابقة
لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة و
لواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا
بيان ذلك ان كل نوع جسماني تعقلناه فعلى ما قرر ثم يوجد ماهيته وحقيقة معناه
في الذهن فلا يخ اما ان توجد ماهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه
وعمومها او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير
معقول والثاني يستلزم ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي
مجردا عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية اذ لو كان له لم يجز ان يحصل
في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي وكذا حصل من الفرس
فرس عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي بط فكذا المقدم والجواب عنه في
المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن
وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم المأخوذ منه جوهرا كان او غيره نعم هو عين مفهوم
ذلك الشئ الموجود في الخارج وقد علمت مما ذكرناه في دفع الاشكال ان المأخوذ من الجواهر
النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها ثم ليس من
شرط حصول معنى في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه ولا ان
يكون ذلك الموجود فردا او مصداقا لذلك المعنى فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد
والنبات لحفظه التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس من شرط حصول معنى في موجود وتضمنه اياه
ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه ولا ان يكون ذلك الموجود فردا او مصداقا لذلك المعنى فان
الانسان مثلا متضمن ليس جمادا ولا نباتا واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين
فباعتبار ماخذه مط عن الخصوصيات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر في كون
شئ واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي
والعقلي فان الحج ملح ولا نكم تكبدا ان الانسانية التي في الذهن مثلا تشارك الانسان
في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبوله الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن
ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما لا مهرب عنه والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية
المعاني الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها انها اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وشنع على القايل بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف
هربا

هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حد الكيف
ايضا اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد
بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا فح يلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ
لا فرق بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست
بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حي ولا ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى
انها لو وجدت في الخارج كانت جوهرا او كانت لا في موضوع واذا وجدت فيه كانت
قابلة للابعاد ونامية وحية ذا حس ونطق فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد
ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون جوهرا وجسما ناميا وحساسا و
ناطقا فكيف يكون انسانا فالحق ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم
الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الانواع وانها
محمولة على انفسها بالحمل الذاتي الاولي ولا يلزم الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في
العقليات والكليات واما نحو وجودها العقلي فيمكن على انحاء مختلفة في القوة والضعف
والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء في المرآة فان النفس بحسب
صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شئ من حقايق الملكوت وهذا الصفاء والتقدس
هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل
عقيب الاعمال الفكرية وهي بالحقيقة اشراق نور عقلي فايض على النفس بتدبير الالهي المهيات
كاشراق الشمس على الابصار بتدبير الالهي المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها
اشتد ظهور تلك الحقايق عليها وقوي وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك
المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير كل المعقولات
ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته
جسما يحق بيانه فله ان يقول لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فرد الموجود مجرد عقلي
متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال والحركات والافعال والحس والشعور
والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي وبالجملة يحذو حذو الوجود المادي الجسماني وتلك
الافراد هي اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في
عالم الابداع ولا يلزم كون المعقول من الشئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو
اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض افراد نوع واحد ماهية واحدة
نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد

مهية واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت في الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا
على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وموطن واحد لا بحسب النشأتين و
باعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور
المفارقة في غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن التي
اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه بتوفيق الله وحسن
تائيده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات و
المحسوسات فنحن اذا تخيلنا حصلت في ذهننا افلاك عظيمة وكواكب فسيحة وجبال شامخة
وصحاري واسعة مع ابعادها وتلالها ووهادها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك
فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا
ومعلوم انها جواهر ليست باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية
وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكنا اذا تصورنا زيدا مثلا مع اشخاص
اخر انسانية يحصل في القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون
في تلك القوة او في الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يحكم العقل ببطلانه وكذا لو كان
محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع
العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير
النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب
ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود الاشباح الجرمانية بالحلول في القوى
الخيالية والحسية ولم يبرهنوا ذلك ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من تتبع
اقوالهم واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه
ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات لصدور تلك الصور والاشباح من
النفس في عالمها الصغير الملكوتي او مظاهر ومجالي لمشاهدة النفس اياها في عالم المثال الاعظم
كما هو راي صاحب كتاب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد
نقض ولا اشكال لا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير ولا من جهة لزوم اتصاف النفس
بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك و
الحاصل ان هذه الصور لا يرد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة
على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفعل المستحيل الكائن الفاسد وجودا اخر
صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين اولي
الايدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية وجودا في عالم اخر متوسط بين العقليات

المحض

المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها
بالكلية والملكوتيات والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد
والاستحالة والحدوث والزوال واما الاشباح المثالية في ذلك العالم فلها نحو تجرد حيث
لا تدخل في جهة ولا تحصر في مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا تحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل ادراكه ووجودها وجودا ادراكيا عين الحيوة
والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود مدركها ولها نحو تجسم وتقدر
وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود
واحد فلونها عين رايحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل
الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول لاثبات هذا الوجود
ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا
بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا
بمقابلة المستنير للعين السليمة فيحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي
فتراه وكذا صورة المرآة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست
هي صورة تلك او صورة مادية بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا
عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية
الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك
الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة و
ارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فتراه وان كان
شبحا محضا يحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فرات تلك الاشياء التي لا هوية لها في الخارج
بواسطة المرآة بالعلم الحضوري ومثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين
يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان
ولا في المواد والاعيان ولا في عالم العقول لانها مقدارية لا عقلية فالضرورة يكون
في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل بكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل
وهذا مذهب الحكماء الاقدمين كافلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس و
اغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول و
عالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية
ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون المثل الافلاطونية

وهي نورانية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح
المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم الاشقياء وبعضها مستنيرة يتنعم بها السعداء من
المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا
عند الانوار الالهية والمثل الربانية مكاشفة حكمية اعلم انا ممن نؤمن بوجود هذا العالم
على الوجه الذي ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الاشراق بوجوه احدها
ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم
لبراءة ذلك العالم عن الصور الخرافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان
هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا الا انها ثابتة من غير تاثير النفس وجعلها
ابدا والادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية
عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية
وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس
اليها باقية ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها
الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات
والاموات في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات وجود علمي حضوري اذ كل جزء من اجزائها
المقدارية الوضعية غائب عن سائر الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غائب عن الكل
وعن كل ماله نسبة مكانية اليها ولهذا لابد في ادراكها من اخذ صورة اخرى مجردة
ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور
بها بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس
اليها في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضور
له عند المدرك واما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في
الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس والتخيل عندنا بزيادة الشرائط
في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال
النفس اياها كفتح العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول
من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين التخيل متحدة
مع الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بدركها العلماء
المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي
من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة والحس والله
ولي التوفيق تدقيق وتحصيل قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا

كاد

كاد ان يكون قريبا من التحقيق قد مهد لبيانه مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن
موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف
ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية
اما هذه المهية فتصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او
مهية اخرى وهو افحش مثلا ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق
ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واما
ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ينافي
الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه
وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان
يقال ان الوجود وان كان وجود مهية متعينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل
في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود
على المهية ضربا اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا فنقول لما كانت
موجودية المهية مقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا و
الوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود
الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في
الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في
الذهن انقلبت مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ
مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول
بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن
بل امر اخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة
معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجود في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث
اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم
الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد بها انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها
الخارجية فلم يتم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند
العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه يجب الوجود الذهني بل
الامر يجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته

بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية
والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من
مقولة المعلوم كما قدر الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى الابهام فيتحصل باقتران كل
صورة بعين حقيقتها وظاهر ان ههنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت
انما استدعى هذا الانقلاب المادة لو كان انقلابا بامر في صفته كانقلاب الابيض اسود
او في صورته كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى الحقيقة اخرى فلا يستدعي
مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل هذا الانقلاب امرا بينهما عاما هذه خلاصة
ما ذكره صدر افاضل الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من
له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقولة بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة
الى اخرى والموضوع من صفة الى اخرى وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث
اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب
جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما
تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن
مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكر
من ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى هي على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل
ان يقال الحصول في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما كان او ينقلب فيها الى الحجر ومثلا
ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس
مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة
يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح يجيز ان يقول ان الشبح لو وجد في
الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانه متوجه على ما ذهب اليه ان
يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا
مثالا للجوهر ولو وجد الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما
بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه
لو وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير
يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس

ممتنع

ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج
النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح
ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن التحقيق وان كان موافقا
لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن
وان انقلاب الحقيقة ممتنع وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة وهو
ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل الصورة الى الصورة بالكون والفساد
مع بقاء المادة بتشخصها بل على نحو الاتصال التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت ان
تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا غبار عليه وضمير ريب ولا تصور لانه
الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات والمهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد
واتصاف المهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم كاتصاف الجنس بالفصل
والمادة بالصورة فبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض
ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا اليه سابقا ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهني والخارجي
مشترك الورود على كلا التقريرين وجميع ما اورده هذا النحرير عليه وارد على نفسه كما
يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قائم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى
الخارج ولو انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع وهو محال والجوهر من اقسام الممكن
الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس واعلم ان القصور والخبط في كلام هذين
النحريرين انما نشأ من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون حامل
معنى ذاتي لشيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما ممن يحذو حذوهما لم
يتدبروا في معنى قول الشيخ والحكماء ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في
موضوع انما المراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس مفهوم الجوهر لا ان ذلك
المفهوم صادق على الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس
مفهوم كمال ما بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرهما فعلى هذا
لا حاجة كما توهمه هذا النحرير المشهور بالتحقيق الى زيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات
المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك المعقول
لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم
الوجود المطلق فالفرق حاصل بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني
وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن لا منافاة بين الجوهر الذهني و
الكيف النفساني في الخارج والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل المهية بلا شبهة واما

الامر المشترك بين الموجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود
الخارجي ولا حاجة الى تكلفات ارتكبها السيد الصدر في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في
ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله
انها صورتها الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في
الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود كل شيء وجود كل شيء اخر لانه فرق
بين ان يقال لو وجد آ في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين
ان يقال لو وجد آ في الخارج كان عين ب فولك اذا وجدت الكيفية النفسانية بحقيقتها الذهنية
كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا
مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلابه بحقيقته اذ الحقيقة
الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي
فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية وتضمن
لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه
اخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان
للحقايق العينية ذاتيات بها تصدر افعالها واثارها الخاصة التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا
علمية قائمة بالنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها وصارت لها حقايق عرضيات
ككونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية ولكونها هذا النوع من الكيفية
العلمية فتلك المعاني والذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجود حقيقة
اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شيء من الحقايق فان كان شيء منها من
حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى
وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كان
ناميا وقس عليه الحساس والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من
الذوات انما يمكن بشرط وجود الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لوحظ
وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجود لم
يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح لان يشار اليها بشيء ولا حكم
عليها الا بالاطلاق الصرف والابهام البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات
هو ان الذي عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث

تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا
وجسم نام ويحكم عليها بما تقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات والحاصل في هذه الملاحظة كونها
موجودة في الذهن مشعورا بها وملحوظا اليها ولا يضر كونها كيفا ولا علما محظورا بالبال وهذه الذاتيات
وان حصلت في الذهن لكن لا لحصول افرادها بل بانها انحفظت مهياتها فاذا وجدت من الماء مثلا عند تصوره
الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ملاحظته
عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية متشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة روحانية ينظر الى
حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها
مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها طبق ما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا
يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات في نحو الوجودين هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القايل المذكور
وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبين على اصول صحيحة برهانية او كشفية بل على ابحاث مقبولة
ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم سهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض
وزيادة قدح وجرح فاصبحت مولفاتهم معارك للاراء ومصادم للاهواء وصارت بتراكم الحجابات
كظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون ونحن انما ابطنا القول في هذا البحث
لكونه من مزال الاقدام ومضال الافهام ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق
وللقايل ان يقول ان النفس بعد تعقلها العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول عنها عرضا
الا صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض على الحكماء في قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول
من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر المفارقة لا يخالف موجودها والجواب بمنع الكلية في
كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل المعقول من الجوهر الذي وجوده
في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا ان كل معقول من جوهر
مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته فهو معقول
لذاته سواء عقله غيرها ولم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان
الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات و
الاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول ما يمكن اشتراكه
بين كثيرين والمحدود في حيز المحبوس في حيز المخصوص بوضع كيف تساوي نسبته الى القريب والبعيد
والكبير والصغير والحاضر والغايب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود
وتلك الصورة لا بد وان يكون وجودها في نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا
بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجودا مفارقا عن المادة ولواحقها ومثله لا يحتاج في
كونه معقولا الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل فهو بنفسه معقول

لنفسه لان التعقل ليس الا حصول ماهية الشيء لشيء ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة
لذاتها لا لغيره كالاعراض والصور المادية فيكون معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود
فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى
فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند
نفسها فان ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المتدرج وجودها بعدمها
وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها
في الانعدام والانقسام حكم نفس الاجسام واما ان قلنا ان هذا المعقول منها من كل وجه
هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد لحقنا ما لك
بريا انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها
هو هي من كل جهة كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالماهيات من حيث هي هي
وكذا لم نقل ايضا انه لا بد في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد
ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود
ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها
عقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت لو كان وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك اذ نحن بعد
حصول علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر
مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه
عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها
في ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها فينا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا
لا وجودها الذوات تلك المفارقات فمقتضى قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود صورة
شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى
يلزم من تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول
ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول
صورة منها في نفوسنا كما ان ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها لنفس انسان ولو
صارت لكانت تلك فتحصل فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل اه هذا شروع في اقامة
البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها العيني صورة لنفس
انسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه
احدها انه لو حصلت ذاتها لنفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها ومع بيان

اللزوم

اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات متعددة فكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله
في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد فكذا يستحيل وجود الحال
او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة
قد استبد بها نفس واحدة فما لم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي كون العقل الفعال
بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن
علمها مثقال ذرة في السماء ولا في الارض كما هو شان ذلك العقل وهو محال وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق
وهو محال وذلك لان هذا النحو من الوجود اي كونه صورة لنفس ان كان بعينه هو وجوده الذي كان دائما
بالحدوث وهذا النحو من الوجود حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجبها اولى
لان وجود شيء لشيء متفرع على وجوده متاخر عنه وان كان غيره بالعدد يلزم هذا المحال الاخر
وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجوهر المفارق وقد تبين استحالته والذي يقال ان شيئا
واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة
وفي اخرى وفي اخرى فهو محال يعلم بادنى تامل لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة
في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك
وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء ساير العقول البشرية فارغة عنها لجواز ان
يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان تؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال
بانه يعلم بادنى تفكر واحال بيانه الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث الماهية ولا
شك ان حصول صورة واحدة بالعدد لمواد كثيرة امر محال سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء
كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشا هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا ان الكلي الطبيعي كماهية
الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم والخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد يوجد في مواد كثيرة وان
المعقول منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة
النفوس الكثيرة صورة واحدة بعينها منطبعة فيها وسيجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن
وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشاؤه ان القائلين
بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى
تلك الصور فادراكنا لماهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم و
كذا في ادراكنا لكل ماهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس
الكاملة بالعقل الفعال او العقول الهيولانية على مذهبه يصير مواد مصورة بالعقل متحدة بها وهذه
الاقوال كلها باطلة عند الشيخ وقد اشرنا الى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس وسنوضح بعد
الخوض فيها بانه في ذلك قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي يستعقب الاشكال

من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس
للطبيعيات من ان الانسانية المقارنة لخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو كان
ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها
كلي في الوجود الخارجي حتى يكون هي بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا السببين في الصناعة اشتهى وهذه
اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان باخذ
في ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما
ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها وان
يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا
يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امورها الى الفعل وما يقال من
ان ذات النفس يصير هي المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا
آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى آخر كلامه ففيه اشارة الى ابطال المذهب الاخير ولنا في تصحيح
ذلك المذهب خوض عظيم لم يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل والمعقول من
كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم المبادي جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول
بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور
التعليميات والمراد بقوله وسنخرج بعد الخوض في ابانة ذلك هو قد بين في المقالة الخامسة
من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطل كون الوجود
من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل
مادة خارجية او عقلية غير الموجود منه في مادة اخرى او عقل آخر بالعدد وشنع على من زعم
ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة واما ذكره في الثانية في المقالة
السابعة في ابطال القول بالمثل فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول البشرية معاني
مهياتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم ساير المعقولات من الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك
تحتاج الى تقشيرات حتى يتجرد منها معنى معقول وهذا لا يحتاج غير ان يوجد المعنى كما هو ويستطيع
بها النفس لما ابطل كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان
يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم وحيث ان العلم بالشيء
عبارة حصول المعلوم للعالم وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية
للعالم حتى يكون وجود المعلوم في نفسه وجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق
بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذاتنا واما حصول مهيته ومعناه دون هويته ووجوده وبطل
كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني وهذا فرع

على ما ابطلناه ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معاني مهياتها
انما المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا فرق بينها وبين غيرها من الجواهر
الخارجية المادية فان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها
الا في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بغشية خارجة عن مهياتها من كم
وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل لنا معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن
هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها امور غريبة مؤثرة في
وجودها تجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير
مطهر بل اذهب الله عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق هو ان
القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل المهيات الخارجية لكونها مخلوطة
بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد فيه من تجريد للمدرك عن العوارض كلها
او بعضها ومراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن نفس المادة
لا عن عوارضها والخيال يجردها عن المادة وعن بعض عوارضها كالوضع والاين واللون لا عن
البعض الاخر كالكم والشكل والوهم يجرد الصورة عن الكل لا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها
تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما
امكن تعقل شيء منها نعم العقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص
والمهية والوجود مجملة فالحس لما يرى ويشاهد المركب المجموع شيئا واحدا لا يقدر على
التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع وانما المانع من العقل نحو الوجود
الحسي والخيالي والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار التعقل
والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان
ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه
ذا وضع مكاني وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عنده وجود كما مر
سابقا من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول
درجات الادراك هو الاحساس فان الحس كالبصر ياخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة
المناسبة لها والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو آخر من الوجود
الطف واشرف واقوى من التي في المادة وهي عندنا غير قائمة بالاجسام بل من عين او جليدية
بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ماثلة بين يديها تشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى
لان وجودها وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر
مجرد عن البدن ومن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو موجود في عالم ادراكي جزئي

وفشاة جوهرية قايمة لا في مادة ولا في مظهر اخر كما ظن القايلون بعالم المثال لان
ذلك العالم عالم مستقل عيني وجوده العيني عين الشعور والادراك والصور الخيالية
غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في آلة دماغية
وانما هي كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصوير تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي
ثم درجة الادراك العقلي والوجود الحق وهو فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من
من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل
وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب
درجات ادراكاته ومداركه ثلث كالعوالم الثلثة فالانسان الحسي يدرك المحسوسات
والانسان النفساني اعني الخيالي يدرك المثاليات والصور الغايبة عن هذه الحواس بحواس
باطنية نسبتها الى هذه الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلي
يدرك الصور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات الثلث ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فما
من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية
افلاطونية واما الوهم فهو ليس الا اضافة العقل الى الطبيعية ومدركاتها هي بعينها مدركات
العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة في الوجود ولاجل ذلك كان عالم الامر
وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها
والغرض ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بحسب تجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد
كحكم اصل الذات في امكان تعلق الادراك الحسي والخيالي والعقلي اليها بل كل ادراك انما هو بنحو
من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية ولنرجع الى
ما كنا بصدده   وهذا الذي قلناه انما هو نقض الحجج وليس فيه اثبات ما يذهب اليه
معناه ان الذي ذكرنا من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي معاني مهيات الجواهر
العينية التي هي اعراض قايمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل
بها على ان الموجود لنا من الجواهر ذواتها لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم
بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا بان الحاصل فينا معاني الجواهر ومهياتها
ولا يلزم منه للشيخ اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا
عقليا كليا في الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لعقولنا هي المهيات العقلية من الجواهر
والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع
الجوهرية وجودا قايما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم ذلك لما عرفت ان حكم
المهية الموجودة في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما

في اكثر

في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه هو نقض ما ذكره
المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على
اي حال وكيفية هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قابل لان ينال المدرك العاقل من غير توسط
صورة اخرى ذهنية عرضية هي الاثر الحاصل منه في العاقل ام لا وان ذلك متوقف على
ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطن وعلى ابطال القول بان العاقل حين ادراكه
للجواهر العقلية يتحد بها كما هو مذهب فرفوريوس ولنا   فنقول ان المعقولات
من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته
بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات
مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان ننال عنها فيكون ما ننال عنها فيكون هو علمنا
بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا
منها ولا يكون انفسها لو وجد لنا مستحيلة الينا وفي بعض النسخ منتقلة بل لا منتقلة عنها الينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكية لها لا محالة وهي علمنا معنى الفاظه
واضح لا سترة فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه
بيانه الى موضع ابسط من هذا الموضع وبالجملة بناء هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه على
عدة امور احدها ان العاقل سواء كان نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته
او ما هو صفة ذاته والآخر ان النفس الانسانية مبدا وجودها الى غاية كمالها ذات درجة
واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما تستكمل ما تستكمل منها بعوارض زايدة عليها
خارجة عن حقيقتها بناء على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والآخر ان مهية
واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مفارق او بعضها
حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس
المهية بل في وجودها والآخر نفي اتحاد العقل بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين
العقل الانساني والعقل الفعال والآخر انكار للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع
هذه المسايل مقاومات حكمية ومباحثات عقلية وتحقيقات وتقويمات سنذكرها
في مواضع يليق بها   وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فبقي انه يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتنا قبل الادراك
وعنده وذلك الاثر لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا بشيء يحصل لنا امر كما
لا انه يزول عنا شيء فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا
لم يكن علما به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته لا

يخلو اما ان يكون حصول تلك المعاني والآثار في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل
لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية
لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم في المنقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات و
بالعرض فبقي ان تلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة كانت
او مادية انما تحصل في نفوسنا لا في ابداننا ولانها آثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء ولا
امثال تلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع له ليكون جوهرا عند
بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في النفس يلزم بيانه عرضية الصور العلمية الحاصلة للنفس
من الجواهر الغيبية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست
ذواتها بعينها كما مر ولانه لزم امثالها المثالية وكثرتها في نوعها ولا لزم ان يتكثر افراد معنى
واحد نوعي جوهري لا موضوع له من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها وهو مما قد تبين
امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر
لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثالها وآثارها وصورها ومعانيها والاول والثاني باطلان
اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون للذات الشخصية نحوان من الوجود واما بطلان الثاني
فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل
منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل و
وجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات والاصطباء لم يوجد هذا في الاصل
وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بهذين العلمين لكن في كل منهما
بوجه فان كان البحث من حيثية كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان
من حيثية انها من احوال النفس وصفاتها بما هي احوالها وصفاتها كان لائقا بالطبيعيات
بقي في المقام كلام وهو ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته
حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة و
ضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس و
في المحسوس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيد لك ايضاحا

فصل في الكلام في
الكيفيات التي في الكمية واثباتها قد علمت ان لمقولة الكيفيات اجناسا اربعة احدها
الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن ماهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي
الطبيعيات وعن نحو وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادات
كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب

ورابع

وقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود
العلم وعرضيته في الفصل السابق ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية و
المشاركة والتباين والصمم والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكروية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها
وقع في هذا الفصل حيث   وقد يحتج بعض واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده
والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية
هي التي يعرض الكم بما هو كم اولا وبالذات بواسطة الجسم بالعرض فان الشكل مثلا و
كذا الانحناء والاستقامة يعرضان اولا للمقدار والزوجية والفردية يعرضان اولا للعدد
وبواسطته للجسم المعدود وما يعرضه واعترض هنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع
اللون والشكل تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب ذاتها على الاطلاق
ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص وفي كلا القسمين العارض من عوارض
الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه
ملونا ان سطحه ملون فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني
اللون وحامله السطح فاذا الحامل الاول للخلقة هو الكم وهذا الجواب ليس بسديد اما اولا
فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات فيلزم على ما ذكره المجيب
ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فلان العارض للكم
المخصوص بما هو مخصوص اي من حيث كونه في مادة مخصوصة لا يكون من عوارض الكمية بل
من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار
مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض الكم بما هو كم وكذا حكم اللون فانه لا يمكن
عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فلان كون اللون حامله الاول السطح
دون الجسم على فرض تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما
مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له باعتبار الاول
فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون ما لم يكن هناك انفعال
خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة
حقيقية بل هي من الطبائع الضعيفة الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من
الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من الاجناس

لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا الملاصقة والكتابة وغيرها اما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها والثالثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض والثاني الشكل والثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح والرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح وكذا المستديرات منهما المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب من الكيفيات العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وتناب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل عليها في انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيين لجميع ما يدخل تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض فلو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا نعرف فرديته او زوجيته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد منهما ذاتيا لما تحته فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرها فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها بكنهها وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في فن الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي وعلى تقدير ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي

واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم يريد بيان عرضية الكيفيات التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وكلما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذا القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسه او فصله او نوعه فكون هذه الامور متعلقة بالعدد يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له ومتى كانت كذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ماهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فلا بد من اثبات كونها صفات زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضية الكم واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ببين فان الدايرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شئ منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير الاشياء انما يبين له بوضع وجود الدايرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك ساير الاشكال قد علمت ان عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل الاستقامة والاستدارة والتسطح والتقبب ونحو ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح او مجسم والحد للسطح يكون خطا وللجسم سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتبار كونها مشكلا وان كانت احاطتهما به تامة كما زعمه بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الحد حاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة النوع كما في نصف الدايرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حد او حدود والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس تلك الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا معه فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احديهما بالذات فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون

كونها مشهورة بالمضاف المشهورين فاذا ثبت هذا فليتنبه ان الرسوم المذكورة في الاشكال
غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعملها المهندسون وكذا الاحكام فيقولون
هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة
اعظم منها والذي في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القايمة في المثلث المتساوي الساقين
ضعف كل من الباقيتين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة
العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع والمدور غير التدوير الا
ان كلا منهما من حيث اعتبار انه خرمه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة
للكم ينقسم بانقسامه ويتصف باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيته
للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه ضرورة وليس جزء
الدايرة دايرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة البتة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه
امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة
احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب
نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان يقول تعرض هذا الغلط من جهة
اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال
النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة الاين ويقال لكون الشيء مجاور الشيء اخر من جهة
مخصوصة كما يقال هذا الحائط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع من الاضافة ويقال وضع
للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع
الاضافي للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين
الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا
تقرر هذا فمن قال الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا
الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف والذي من تلك المقولة هو وضع
اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء
اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها فان المربع لا يحصل الا بتعدد خطوطه وليس المربع
عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت الست جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره
تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن

تصورها

تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور
السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور
غيرها وان توقف تصورها تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزؤه بل الشكل
هيئته قارة وما بين الحدود اضافات كاليمنة واليسرة والفوقية والتحتية وغيرها
من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل
بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال
كالدايرة والكرة مما له حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان
يحدها هيئة خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئة
بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم تشمل الاشكال لعدم صدق الرسوم عليها الا ان
يعم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او محاطا
او محيطا هذا هو الكلام في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فمحتاج
الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا والمضلع كالمستدير
في البعيد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال على الاستقلال
الا بعد الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات
حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما انما يتبين لاجل
الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صحت الدايرة اذ وجوده انما يتبين
اذا وضعت دايرتان متساويتان مركز كل واحدة منهما بمركز الاخرى ويتقاطعان على
نقطتين لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونه مساويا لها وكذا
اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا
يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة
مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على
طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مساوية لها مقاطعة اياها
على القيام او اديرت على قطر ثابت لها نصف دورة او اديرت نصف دايرة على وتره دورة
كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة يحصل منه الشكل البيضي وان كانت
القوس اعظم من النصف يحصل من حركتها على الوتر الشلجمي واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل
من احاطة قوسين متساويين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي
واما بالاسطوانة المستدير فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما عمودا عليها

قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط وهو سهمه وقاعدته هي الدائرة في ابتداء الحركة وانتهائها
او بحركة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا اثبتنا احد اضلاعه محورا وادير السطح الى ان يعود
الى وضعه الاول وذلك الضلع سهمه واما المخروط المستدير فيجوز وجوده بمثلث قائم الزاوية
اثبتنا احد ضلعي القائمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني
مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اصغر
كان حادها وسهمه الضلع الثابت وقاعدته دائرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة
احد اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفعل شيئا وهو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها
يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيء من
ضلعي القائمة كما توهمه عبارة الشيخ لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل
وللاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستدير من المضلعات فكل منهما قد يكون مائلا كما
يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي
قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصلة من حركة دائرة يلازم مركزها دائرة اخرى
قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر من الاخرى دورة تامة واما المضلعات
من الاشكال المجسمة كالمكعب واشباهها فهي ايضا مما يصح وجودها على طريقة المهندسين
اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع
بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا
عليه والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب مخروطات مثلثة
اضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات
وهذه كلها على طريقة المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدائرة
ثم الدائرة مما ينكر وجودها جميع من يرى ان تاليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فيجب
ان يبين وجود الدائرة واما عرضيتها فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض معناه ان
الدائرة التي يبتنى عليها اثبات جميع الاشكال التي مسسه الوجود حيث انكرها كل من
كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر
هؤلاء وجود الدائرة لوجهين احدهما ان وجود الدائرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت
دائرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان
مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهرها ما تحاط به كمقدار باطنه فيلزم منه
ان يكون ظاهر الدائرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي مقعر دائرة
الفلك الاقصى لدائرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها

ودل

وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيه فيلزم الانقسام
في الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل ابطال الجزء يبتنى على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع و
غيرهما وثبوتها يبتنى على ثبوت الدائرة ونفي الدائرة يوجب نفيها فنقول اما على مذهب
من يركب المقادير من اجزاء لا يتجزى فيمكن ان يثبت ايضا عليه وجود الدائرة من اصوله ثم
ينقض بوجود الدائرة الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا اه يريد اثبات الدائرة
بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكمة والبرهان اما
الاول فمعول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة فانهم يقولون صفحة الدائرة
المحسوسة الفرجارية او غيرها ليست بدائرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها
مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول لنا اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم
مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو مركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء
من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم يكن
منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار
جزء او اكثر على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا
نفعل بجزء جزء الى ان يتم الدائرة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف
ثم لا يخلو اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او فوات فرج
بينها فعلى الاول لصحت الدائرة وعلى الثاني لا يخلو اما ان كانت الفرجة فوسعت الجزء او لم
تسعه فان لم تسع لزم الانقسام والا فنتمم الدائرة بالزيادة وهكذا نفعل ان كان في
بسيطها فرج او تضاريس بالادخال والازالة حتى يسد الخلل ويستوي فان كانت الفرج
اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام وكذا في التضاريس الذي
ازالته توجب فرجة اقل من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى
جهة المركز لانه على اصل الجزء قد لا يمكن وجود خطين جوهريين متحاذيين طرفاهما من جانب
ومتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المتجاورين الى
المركز فان قال القائل انه اذا طوبق بين الجزء المركزي الا اعلم ان اصحاب الجزء لا
يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء
لاستلزامه انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم
تسليم القطر له ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام ولذلك انكروا الا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القائم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ
رد عليهم بان هذا الانكار لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدائرة على اصولهم وجود الاستقامة

والمحاذات بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من اجزاء
في اول الامر فنقول هل كان بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن
وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة
وامتداد اولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه
ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكار ذلك انكار لما يلزمه من الخروج عن الفطرة
فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتدادا و
محاذاة يملاها من الملاء اقصر بعد ومن انكر ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد ركب
به متن الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع ذلك مما يسهل على البديهة دفعه
والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصورها ازيدو
على ان الاجزاء التي لا يتجزى لا يتالف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير دايرة و
انما هذا على ظنون القايلين بها قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامي على
القايلين بالاجزاء واقع على ظنون الجدل لان الدايرة الحقيقية هي الحاصلة من سطح
مستو حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير
حقايق بسيطة والدايرة على اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء
متعددة الوجود اعتبر لها وجود وحدة وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها او في محيطها
فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والمؤلف من الممتنع ممتنع سواء
كانت دايرة او غير دايرة   واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية فيبطل
الجزء يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال
الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة يلزم من اثبات الدايرة
اثباتها كما يظهر لمن تتبع كتب الهندسة لكن الدايرة التحقيقية يصح بها الاشكال التحقيقية
والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها يلزم ابطال الجزء وذلك
لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلثات ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها
بقسمين متساويين وبهذا يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء
وترا كثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القايمة في
المثلث القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة صمية لا تشارك فيها

وهذه

وهذه النسبة مختصة بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط
المؤلفة من الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد وذلك
انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة جذر مايتين
بشكل العروس اذ الدعوى ان مربع وتر القايمة يساوي مربع الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين مية
ما تجزء فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمايتان اصم الجذر وذلك يوجب الانقسام قال
استادنا الاعظم سيد الحكماء هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان الاصم الجذر معدوم الجذر في
الواقع لكن لا يمكن لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان الاصم
الجذر لا جذر له في الواقع فان الجذر هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه واذا ضرب في كسر او كسر
مجرد في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فمحال ان يكون الجذر عددا صحيحا او جذره كسرا
او ذا كسر فحق التقريب هيهنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اقول لا
شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة
اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر
غير منطق واذا كانت مايتي ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر
لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح
لا مع كسر عددي صحيح يحصل من تكرر امثال الواحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كل ما يكون جزءا منا
بفرض واحدا ويقال له انه قصر لذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق والذي له مخرج او صم
وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد
الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا
قايم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالضرورة
واكثر من ثلثة بالعروس فيلزم الانقسام ومنها ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان
يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركيب الخط
من خمسة اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في
واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين ومربع الواحد واحد
واذا قسم الى اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة و
من ضربه في الثلثة خمسة عشر ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات
الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون
القسمة المذكورة على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة تبتني على صحة الدايرة و

والاشكال يلزم منها نفى الجزء   واما اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق فيجب ان يتكلم
فيه قد علمت الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقى وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة
من الجواهر الفردة بل هى حقايق بسيطة عرضية والتى تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست
اشكالا حقيقية وانما هى كلزام الخصم والحكيم المبرهن لا يقول عليها فيجب عليه اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق الا جزاء واثبات المقادير المتصلة   واما الاستقامة ووجود محاذاة
بين طرفى خط اذا لزمه المتحرك لم يكن حائدا وان فارقه كان حائدا عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه
بريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة
فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك الاصل ابتدا الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد
الفرج وحذف الزوايد واما الثانى فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن صح عقله وبقى على
الفطرة الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه يبتنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية
ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض
شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الفلك الاعظم فى مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهرى مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع
للمثلثة بحيث يبتدى من مبدأ الخط الاول وينتهى الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل
والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو صحيح ولكن لا شبهة فى
تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين ولهذا لو وقعا فى شعاع النظر او النير يستر الحجب
اقربها الابعد والعجب ان حنين بن اسحق حاول ابطال الجزء الذى لا يتجزى بعرض هذا الشكل
المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف وتبعه الاخرون ولم
يعلموا ان القاعدة الموضوعة فى الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط
مستقيم لا يجرى فى اصل الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة   فنقول قد تبين فى الطبيعيات
من وجه وجود الدايرة وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا وتبين انه هذا ثانى الوجوه الثلثة
لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت فى العلم الطبيعى ان فى الوجود اجساما بسيطة وان كل
بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ماله من الصفات والاثار كالشكل والوضع والاين
والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعى له هو الذى لا اختلاف فيه ولا شىء من الاشكال
غير الكرة الا وفيه اختلاف فاحتداد ونفاد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ
الفاعل الواحد لا يفعل فى المادة الواحدة من كل ما يفعله الا واحدا وليس هذا المطلب مبتنيا
على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض
بصدور الكثير من طبيعة الجسم البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وحيزا وسطحا او لونا

غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا فى الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا ان
قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبنى على عدة
اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعدادها
فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة فى الافراد فلا يقع بها الاختلاف فى الافراد فلا بد
فى ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية للمادة قابلة للتكثر والانقسام
حتى يحصل بها الكثرة العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله
بحسب الجهات والحيثيات التى فيها الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى شكلا يجب ان يكون
غير مختلف الاجزاء وغير الكرى من الاشكال حتى البيضى والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسائط
من الاجسام كرية الاشكال واذا تبين وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط
المستوى واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المط   وايضا يمكننا ان نصحح ذلك بقول
من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو اذا كان
يبتنى على مقدمات منها انه اذا كان سطح او خط واقعا على وضع ما كالانتصاب على سطح
الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع
ويكون الثانى بحيث يلاقى الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطى الزاوية
قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط والسطح باشتغال الجسم الذى فيه
الى الاول حتى يصير ملاقيا بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمته مع الملاقاة او
بدونها او موضوعا فى موضعه قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف فى الوضعين
او الموضعين كما يمكن وقوعه كذلك لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد فى زمانين بان يكون
لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع آخر نسبته بحسب هذا الوضع
الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعى الزاوية الى الاخر فحكم الجسم الواحد فى تعدد الوضع كحكم
الاجسام المتعددة وكذا الكلام فى الخط او السطح فى تعدد الوضع لواحد منهما فاذا تقرر هذه
المقدمات نقول لو لم يكن فى الوجود استدارة حقيقية فكانت الامتدادات كلها مستقيمة
لما امكن ما ذكرناه من الانتقال فى الوضع البتة فاستحال ان يصير الموازى لجسم مقاطعا
له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك فى الطول او مطابقا له اذا تحرك فى العرض او مسامتا
له اذا تحرك فى العمق وكذا الحال فى المقاطع اذ لا اتيان بالحركة لان الحركات كلها اذا كانت على
مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخطه مثلا بالفعل او بالقوة
موازيا او مطابقا له بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على سبيل الاستقامة سواء كانت

ذاهبة في جهة الطول والعرض والسمك من الجهتين لكل منها او راجعة كيف كانت او
في سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقط المفروضة على الخط حافظة في حركتها
خطا مستقيما غير متبدلة في وضعها بمثل الانحناء او الانكسار فانه لا يلحق ذلك الخط تمامه
بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر للناظر اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبر
بل لا بد في ذلك من حركة تتحقق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو
ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه والاخر ينتقل فيلزم منه الدور الشبيه كما يحكم
به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه
متصلة واحدة فلا يمكن حركته الا ويرتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة تعرض فيه
دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء اعني احد الطرفين فيفعل كل
من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من
الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه ليكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع
حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع و
على اي التقادير صح بل ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك
الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة كنسبة الناقص الى التام والناقص انما
يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التمام والغاية امتنع وجود الناقص لانها
علته التمامية والعلة اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سيبين   وهذا على
على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكيك فالطريقة الاولى تناقضه يعني ان
اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة يبتني على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء
بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تألفها من الاجزاء التي لا تتجزى وعدم
انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض
حركة جسم مع ثبات طرف منه من جواز الانفكاك بين اجزائه فان الذي ذكر ان القائم
على سطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل بطرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه
والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فاذن لا يمكن اثبات الدايرة
على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سقوط الغرض وازالة وايقاع الدايرة المحسوسة
المفروضة حتى تناقض مذهبه من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا
ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء
واثبات الاتصال   وايضا لو فرض جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الاخر واعرض

الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي من جزئيات القاعدة
الكلية معناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه
اثقل قايما على ذلك السطح مادام قيامه بطرفه الاخف قياما معتدلا معتدلا بالشاقول ونحوه
بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة يماس بها نقطة من السطح ولا شك انه مادام يكون معتدلا
قيامه او معتدلا بالدعايم والاثقال لميله الى الجهات فهو جما يستمر ثباته وسكونه ثم اذا اميل
الى جهة بسبب خارجي او زال الداعم حتى سقط فيحدث ربع دايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ
لا يخ اما ان تثبت النقطة المماسة منه في موضعها او لم تثبت فان ثبتت فعلت نقطة الا
بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم تثبت نقطة التماس منه
فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون
قد فعل كل واحد من النقطتين نصف دايرة بل كل نقطة موجودة فيه تفعل نصف دايرة الا نقطة
واحدة ساكنة هي المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك الجسم وهي مركز الجميع
هذه الانصاف للدواير بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي تكون النقاط الراسمة
لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية وهي التي حصلت من نقط الجزء الهابط
وكل واحد من انصاف احد الصنفين متمم من القسم الاخر يتم به دايرة كاملة اذا كانا متساويي
البعد من المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرار على السطح فتفعل النقطة الاخرى خطا
منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية لانها لو حصلت فهي اما قسرية او
طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظ لان الجسم الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على
المركز واما حركة الماء على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز واحال الصحيحة
الى فضل بالنوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكانا اسفل فينحدر اليه لسيلانه وانفصال
اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقود ههنا اعني المكان المنحدر وسهولة الانفصال
واما كونها بالقسر فالقاسر ههنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث دفعها المثقلها الاخف
مثل اذا دفعنا الاخف فاما ان تدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور واما الى مقابل جهة
حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف و
تماسك بعضها البعض وعدم الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف
ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة يقتضي حركة
اسرع الى المركز ولما الاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطأ فلا بد من سبقة الاجزاء
العالية الثقيلة في الحركة على ساير الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك

حتى يكون من حطها على اقصر المسافات فيضطر العالى الى ان ينزل على سبيل الاستدارة وان يدفع
السافل الى جهة الفوق كذلك فالم يتنزل العالى لم يرتفع العالى السافل لا يمكن ان يتحدر كلها فى السافل
فان الاسفل لا ينحدر الا اذا شاك الاخف تخلية لك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل
وهو الذى يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذى يميل الى فوق بالقسر وبينهما
حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتى الطرفين فكانت تتم
من حركة كل من النقطتين الدايرة المحيطة ثم تتم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا
يخفى ان المرسومات فى هذا القسم اضاف الادير وفى القسم الاول ارباعها لكن قد مر انه
اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الارباع
فليس انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال ميله الى فوق وان لم يلزم فوجود الدايرة اصح
معناه انه قد تبين مما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانحدار ليست الا لانها
ليست بالطبع ولا بالقسر فعند انحدار الطرف العالى من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير
متحرك واما متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح وانما قال اصح مع انه تحرك
ايضا كانت صحة وجود تلك الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من تحرك
التى بالضرورة يكون الى فوق وجود دايرة لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان ذلك
الزوال لا يكون الا الى فوق اوجبا وجوز ان يكون حركة الجزء المماس منجرة على السطح وعند
ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المحقق   واذا ثبتت الدايرة ثبت المحقق لانه اذا ثبتت
الدايرة امكن اثبات الخط المنحنى والجزء العرضانى والشكل الحادث من السطح الحاصل و
ذلك لانه اذا ثبتت الدايرة ثبتت اقسام المثلثات وثبت المثلث القايم الزاوية على السطح
القايم الزوايا واذا ثبت المثلث القايم الزاوية صح وجود المخروط المستدير بان يحصل احد ضلعى
القايمة محورا لا يزول ويدار عليه ذلك المثلث الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت السطح
القايم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يحصل احد اضلاعه محورا لا يزول ويدار
السطح الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح محارف
اى غير موازٍ للقاعدة ولا مار على السهم والا يحصل على الاول دايرة حقيقية وعلى الثانى
اما مثلثا او سطحا قايم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيطه خط منحنٍ غير مستدير وعبارة
الشيخ فى تصوير المخروط لا يخلو عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هى الواقع
فى جانب الزاوية القايمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه مخروط بل لابد ان يكون تلك
الزاوية اصغر من قايمة وقد اومانا اليه فيما سبق   فصل فى المضاف فلما كان اثبات وجود
المقولات الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد

فراغه عن احوال مقولتى الكم والكيف لبيان وجودها وعرضيتها واقتصر على ما سبق فى المنطق
من بيان مهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده فى الخارج ويقع شكوك
يحتاج الى دفعها اظهر هذا العطف البين بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية اما
القول فى المضاف وبيان انه كيف يجب ان يتحقق مهية المضاف والاضافة وحدهما او اعلم ان
المضاف قد يراد به الامرين وهكذا فى كل لفظ مشتق كالابيض وغيره فان الابيض مثلا ما ثبت
له البياض فالمعروض للبياض يصدق عليه انه ثبت له البياض والمركب منهما ايضا يصدق عليه ذلك وكذا
نفس البياض مما يثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذى هو
من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض ثم لما كان الوقوف فى اول الامر على المركبات اسهل
من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون فى هذا الباب اولا فى المضافات
حملة ثم فى الاضافات الحقيقية ثانيا فالمضاف هو الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا
الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون الشئ
المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية يحوج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها
ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات
غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك لوجوب كون المهية التى هى اول الموضوعات
مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضاف كذلك بل يكون المعقول
المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا ينفرد له وجود لا فى الذهن ولا فى الخارج الا مع وجود ذلك
الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا ينفرد له فى الوجود الا بكون ابنه موجودا والا فان
الاضافة هى اعتبار صفة لشخص من حيث ان غيره موصوف بصفة اخرى مماثلة لها او مخالفة لها الا
كالاخ والاخ والمساوى والمساوى كالاب والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا
الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها ويرجع معنى القياس فيه الى نفس
الاضافة او الى نوع منها فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذى ذكره
فى تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عنوا به انه يعلم مفهوم المضاف بذلك الا مر
الخارج فيلزم الدور فى معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين
كذلك وقريب من ذلك قول بعضهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف ويمكن الاعتذار
من جهة الرسم الاول ان المضاف الذى يوخذ فى الرسم او يتضمنه هو المضاف بالمعنى الثانى
اى ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقى البسيط
ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد فى كون معرف الشئ مشتملا على فرد منه اذ التعريف
انما يكون للمفهوم لا للفرد فلا يلزم فيه توقف الشئ على نفسه بوجه وعن الثانى فان التعريف

للتنبيه والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا ظاهرة وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق
بين البسيط والمركب فنبنيه بان المركب جزءا من مقولة اخرى وجوده قد لا يكون وجود المضاف
بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو نسبة
وجودها بعينه وجود مضاف فالحق ان يعرف المضاف اولا بانه الذي يكون ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما يكون له ماهية وراء هذه المعقولية
وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه مشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس
الى غيرها والاخر ان لا يكون له ماهية وراء ما هو معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف
الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكر اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضاف
الحقيقي والذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان
المضاف اما نفس الماهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او مشتمل عليه وهو المركب
واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل
اذا اخذت مكررة يعني ان النظر فيها لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة انها تلزمها نسبة اخرى
فان السقف له نسبة الى الحايط بانه مستقر عليه وللحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا
قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف فيجب ان ننبه
عليه موافقا لما قدمه الشيخ في قاطيغورياس المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود مجردا
عن وجود ما اتصفت به كان عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته
بل انما يعقل دايما حالة لشيء مقيسة الى شيء اخر فلها اذا فرض لها وجود كان موجودا غير مستقل
الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة
او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا
اول عروضها للجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف الطرفين او
بيان اقسام المضاف بحسب عروضه وهو اما للجوهر والعارض له قد يكون مختلف
الطرفين مثل الاب والابن ومتفقهما مثل الاخ والاخ واما عارض الكم فمن العارض
له ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر منا امثلة القسمين واعلم
ان منها ما معروضه مطلق الكم كالضعف والنصف ومنها ما معروضه الكم المتصل كا
الموازي والمطابق ومنها ما هو معروضه الكم وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف
بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالضعف والنصف وكا
لثلث والثلاثة امثال والربع والاربعة امثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون
اختلافه غير محدود لكنه مبني على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثرة وان كانت امرا
مبهما

مبهما غير محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق
ان كان جزؤه في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد
مطلقا او الناقص مطلقا وكذا البعض والجملة   وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف لما ذكر
من اقسام المضاف ما عرض للكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة فقال على
الثاني من المضاف ما هو معروضه الاول مضاف اخر ومثله اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف
الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد ما هو زايد بالقياس الى الزايد فهو ناقص بالقياس الى
وزايد بالقياس الى ناقص اخر وفيه مثال ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف
من عوارض الكم   ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف
كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا
للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين كالمشابه والمشابه فان المشابهة كالمماثلة
في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد
في النوع كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة عارضة للكيف كالسواد والطعم
وغيرهما ومنه ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطء فان السريع سريع بالاضافة الى
بطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى سريع وكل منهما اضافة عارضة للميل الذي هو كيفية و
المراد بالثقل ههنا ليس نفس الكيفية المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس
الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكائن للمقيس الى
ما هو ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس
الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك الاصغر ايضا ثقيل بالقياس الى
ما فرض اصغر منه ولهذا قيدهما الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة واما الحدة
والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت
وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في
اضافة كذلك يقع في المضافات العارضة للكيف اضافة كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف
والاحد والاثقل   وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر وعلى
هذه الصفة قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا حتى لمقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة
افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا يكونان من باب المضاف بل من الاين
نفسه لم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الذي
كان كل من الاعلى والاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة

للوضع كالانتصاب والانحناء والملك كالتكسي والتعري وللفعل كالقطع والاشد
تسخينا وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك
كما مر   ويكاد ان يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة اذ لا يريدان يضبط الاضافات
كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر
فيها جميع افرادها المضاف فلذلك انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا
على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام هي المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات
تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة واشباهها واما من اقسام
الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كالاعلى والاكثر والاعظم والاطول والاعرض والاجسم او
في الكيف كالاسود والاحر والاطيب والالذ وفي القوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة
كل كمالية توجد في شيء من الموجودات فهي معنى اضافي لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فاعل ومنفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع
جميع الصفات الفعلية كالكتابة والحراثة والفلاحة والخياطة والكسر والقطع وغيرها وجميع
الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانصرام وغير ذلك
واما من باب المحاكاة كاضافة العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة
كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجي الواقع في المواد الجسمانية
اضافة واقعة بين امرين متخالفي الشاكلة كل منهما مثال الاخر لا مثله وحكاية له لا نفس
حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية تحاكي هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية
الموجودة في عالم النفس تحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن
لما كانت دعوى الانحصار في هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا لا ينضبط تفصيله
وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل   لكن المضافات قد يتحصل من جهة
فقد يكون للمضافان شيئين اه هذا هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان
طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها
الاضافة بينهما او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل
اضافة المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة بها حصلت
اضافة التيامن له الى شيء فانه اذا تغير الامر الذي كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير
في المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر واما الثاني فكاضافة العالمية
والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني طرف

العالم

العالم فان العالمية والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هي بالحقيقة منشأ الاضافة
بل هي المضاف بالذات الى المعلوم وبتبعيتها يتصل الاضافتان فللعالم مع كل معلوم هيئة
خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئته صارت معلومية بهذه
الصفة الحاصلة في ذات العالم ربما يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية
والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وبهيئة
ملذة مشوقة للمعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقدا احدى الهيئتين بطلت العاشقية
والمعشوقية   والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى
واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين وله اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او
لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق مهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان
الحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك التحقيق المذكورة فيما سبق ولهذا قال وقد يقع
لنا استعارا ابا منه كان ينبغي ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد
بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتباران كل منهما ينسب الى طرف وموضوعه
الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم وله اعتباران باحد
الاعتبارين عالمية العالم وبالاعتبار الاخر معلومية المعلوم ولا يبعد يكون منشأ غلطهم
اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها اشتبه عليهم
الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة فالهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا
القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية للاخر والارادة مريدية لاحدهما
ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في متماثلة الطرفين
من الاضافة فخلطوا الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد
للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الراي باطل فان العرض الواحد يمتنع حصوله في موضوعين
بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غيرها للطرف الاخر بالعدد سواء كانتا متفقتين
نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب وغير ذلك او لا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس
الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا او نوعا
ايضا كما في مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء
بالقياس الى موضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى الابن وللابن صفة البنوة
بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف
ولو كانت صفة لكان الاسم المشتق منها مقولا عليه اذ الصفة للشيء مما من شانها ان يقال

عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة
اخرى موضوعها للابوة والبنوة غير الاب والابن ليستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند
التفتيش ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد الطرفين لا امرا مشتركا
بينهما فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا ككون كل واحد
القفنس والثلج ابيض اه يعني لو قال قايل منهم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل
منهما بحال بالقياس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحدا
بالمعنى متعددا بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى
واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما هو الذي بعينه في الاخر كما توهمه جماعة
في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان انسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم
جميعا واذا مات احدهم لم يفسد انسانيته بل ربما اشتغلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية
وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الاخر ان يكون للاخر كامر
فالذي لهذا بالقياس الى ذاك كان لهذا لا لذاك وكذا الذي لذاك بالقياس الى هذا كان
لذاك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك فكذلك فافهم
الحال في ساير المضافات التي لا اختلاف فيها يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين
فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقان في صفة الاضافة كالاخوة
والاخوة والقرب والقرب والمماسة والمماسة واكثر اشكالهم نشا منها فانهم ظنوا ان الحالة
من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل من الاخوين اخوة اخرى غيرها للصاحب فاذا
كان زيد وعمرو اخوين كان اخو عمرو منهما غير عمرو بل زيدا واخو زيد عمرا لا زيدا وكذا الحال في
المجاورة والمماسة وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في
محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار عنه بان اسم
العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك هل كان العرض مشككا بالشدة
والضعف ام لا فالشيخ نسب القول فيه بالتشكيك الى ضعفاء التمييز قياسا على الجوهر لكن الثابت
المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من البعض اذ العرضية ليست كالجوهرية
من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة
عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهيته وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض
الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح من الجسم
والخط من السطح والنقطة وكالحدود من الاشكال لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة
في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء

[illegible]

اذا عقلت اه

اذا عقلت اه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى
والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء
يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود المضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث
عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان
او من الامور المتصورة التي طرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط ككثير من الصفات والاحوال
التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن ويكون القضايا المعقودة بها ذهنيات
لا طبيعيات ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول صغرى
او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او
جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء منها فالانسان في الخارج لا يوصف
بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما او خاصا
فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في
المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما و
منهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها
بان عروض تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون المعروضات والموصوفات معقولة
حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوع بها فان الانسانية ما لم يحصل
في الذهن ولم يكن معقولة لم يوصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان
يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان حصولها في الذهن
لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع
بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست
ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون
المحمولات غير موجودة عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع
موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك
مستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية
وجود زايد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة
بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حكم
ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات
الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلايل واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود

ابو ذلك وان نازع فى الوجود اه هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات
الخارجية وهى حجة قوية لا يرد عليها شئ والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح
وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة فى الاشياء اه ان المنكرين لوجود
الاضافات فى الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الاعيان
لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات متحققا بذاتها على فرض وجودها يكون فى محل وكونها
فى محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعها او كل منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة
فان الابوة اذا كانت موجودة كانت فى محل وكونها فى محل مفهوم اضافى غير مفهوم الابوة
فان مضايف الابوة هى البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة
اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة يلزمها اضافة اخرى هى اضافة المحلية لمحلها ثم
ينقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودها ايضا عبارة عن حلولها فى
محل وعروضها له فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول آخر لمحله وهكذا فيتسلسل
الحلولات الى لا نهاية وفى قول الشيخ وليست العلاقة التى بين الاب والابن خارجة
عن العلاقة التى بين الابن والاب باسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين
اولا وخبرها العلاقة التى بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه
خبر ليست كما توهم اذ المعنى ان ههنا علاقة للابوة مع الاب للبنوة مع الابن وليست
احدى هاتين العلاقتين هى بعينها العلاقة التى بين الاب والابن التى هى ايضا خارجة
عن العلاقة التى بين الابن والاب والغرض هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة فى
المعنى ويكون لكل من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هى كونها فى
محل او عروضها له وينقل الكلام الى تلك الكون او العروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو
كانت موجودة لها لكانت لها اضافة عروضية اخرى ايضا فيتسلسل الاضافات الى لا
نهاية وهو محال الحجة الثانية هى المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات ما
هى علاقة بين موجود ومعدوم الى آخره بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن
احكام الاضافة تحقق المعية فى الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف بالتقدم
الزمانى على شئ مقارنا فى الوجود مع ما يتأخر عنه وكذا الموصوف بالتأخر يجب ان يكون
مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون التى تخلفنا وبالتأخر عن القرون
الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم
اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة
موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هف الحجة الثالثة ان التقدم والتأخر ذاتيان لاجزاء

الزمان

الزمان فلو كانت الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصفها
بالتقدم والتأخر وذلك مستلزم للتناقض وهو محال الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
كانت مشاركة لسائر الموجودات ومتمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص
بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن
ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان
يكون حدوث الاضافة التى هى التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله
الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون البارى محلا للحوادث لان
له مع كل حادث اضافة الايجاد وذلك محال فهذه هى شبه المنكرين لوجود الاضافات
وستعلم حلها جميعا والذى تحل به الشبهة من الطرفين ان يرجع الى حد المضاف
المطلق فقوله اه اشارة الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين فى كلامه وهما الحجتان
الاوليان من حجج الخصم والذى افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة
فى الخارج وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها فى الخارج فبان كون مهية من
المهيات موجودة فى الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق لحده ومطابق لمفهومه
فكون الانسانية مثلا موجودة فى الاعيان هو ان يوجد فى الاعيان شئ يصدق
عليه حدها اعنى الحيوان الناطق فحد المضاف هو قولنا الذى مهيته معقولة
بالقياس الى غيره فكل شئ يصدق عليه فى الاعيان انه بحيث اذا عقلت مهيته يكون
المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو من افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة فى انه
يوجد فى الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من مهيته مقيسا الى
غيره فيكون الاضافة موجودة فى الخارج واما حل الشبهة فقوله فان كان للمضاف مهية
اخرى شروع فى التمهيد له بانه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من
المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن للجوهر والمساوى المتضمن للكم او مستلزما
لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم فينبغى ان يجرد ويفصل من ذلك
نفس ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فبالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات
لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما عداه
ليس فى ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف فى
بقياس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل ان السماء فوق الارض فالسماء مضاف الى الارض
بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوقية المجردة عن السماء فهو مضاف لذاته لانه فوق
لذاته لا باضافة اخرى وفوقية اخرى الا بتعمل العقل واعتباره فله ان يعتبر للفوقية

فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمّل الذهن واعتبارات وانحفاظ وهذه واما
الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات
بلا فوقية زائدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية
اخرى غير اللازم فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات
واما اللزوم فهو لازم لذاته مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار
كما ذكر فلا يلزم من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات
لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها
اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود
في الموضوع اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع
ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لانا وان سلمنا
كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احدهما بالقياس الى البنوة و
الاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان والثانية عارضة لك ولي عروض الوجود
للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته
لا باضافة اخرى فكما نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها
يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضا
اخر بان كل من هذه الاضافات مضافات بالذات لا باضافة اخرى حتى وربما اللهم يحدد
نعم العقل مهية الابوة اعني الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع
الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في
الخارج او لم توجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية
التي لوجودها مع شيء اخر ليست امرا زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء
اخر لا المعية زائدة عليه بل نفسه نفس المع والمعية المخصصة بهذا النوع من مطلق
المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها
للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا
ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة
في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيتان موجودتان
في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب لذاتها
والابوة لما هو اب لا لذاته لكن بل مثلا فان عقل احتيج الى ان يعقل مع احد

اخرى

اخر كما كانت مهية الابوة من حيث هي ابوة الا فعلمت ان لمهية المضاف معية لشيء اخر في تعقلها
فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر لذاته لا بمعية زائدة على نفس وجودها العيني فنفس وجود
نفس المع والمعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في التعقل فهو لا اذا عقلت مهية المضاف فمعلوم ان
معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما ان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي
هي وجودها في العقل احتيجت الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه
المعية في التعقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت مهية الابوة مضافة بذاتها
لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء
اخر مرتبطة بذاتها لا برابطة اخرى ترتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية
المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو كمهية البنوة لا يلزمه ان يلتفت الى امر زائد على
مهية المتضايفين من معية او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها
هي نفس المعية والتلازم ونحوها لكن له ان يلتفت الى ذلك المتعقل او الى معية احد المعنيين
ويخترع معقولا اخر لكون التعقل شيئا اخر معقولا غير تلك المهية او كون المعية فيها
معقولا اخر غير وجود المع في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية
كل واحد من المعنيين مع نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وكذا يعقل معقولية كل
معية ومعية كل معقولية مع صاحبتها متشابكا او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات
اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس التصور فان نفس تصور المهية
المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة
في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها
مع شيء اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا تضطره اليها نفس التصور بل
اعتبارات زائدة من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء
بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان
واللزوم فان للوجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجوديته بالوجود واما
اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذلك الحال في
الواحد فللواحد وحدة وللوحدة وحدة ايضا اذا صارت معقولة وحدة اخرى وللوحدة وحدة
اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن
لا يجب فيها النهاية الى حد معين فالمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب
منها ومن الابوة كان مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس
مهيته مضاف واضافة باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة

ان ماهية المعية في التعقل بنفسها اضافة فباعتبار الاول شيء ذو اضافة وباعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء
كانت الاضافة زائدة عليه او كانت وهكذا حكم ساير المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر
العقل البسيط شيئا ذا اضافة فله ان يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبرها ايضا اضافة اخرى حيث
ان تعقلها في نفسها مع تعقل شيء آخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط
الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود
في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد لا
ان للعقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجود اخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة بعد
الوجوب في اللزوم والعروض ونحوها   فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود
آه اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني
بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا
لحد تلك الماهية او خاصية ورسمه فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهيته
اذا عقلت عقلت مع شيء اخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد
وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمع والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلان حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف
امر غير مستقل الوجود ولا تميم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج
وجوده الى شيء اخر يتعلق به ويفتقر اليه فلابد من حيث انه قابل   واما القول بانه
انما يحدث في العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه
آه يعني كون المضاف مقيسا بالفعل الى شيء امر يحدث لماهية المضاف في العقل لا في الخارج
وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره او مقيسا الى غيره فله وجود في الخارج
ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه اذا عقل كان
معقول الماهية بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته
ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ام لا فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في
الخارج كالنوع الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان هاهنا شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين
متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض فجواب ما هو او لا انها في الخارج بهذه الصفات
بالفعل وكونها في العقل بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل

له في مفهومها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد المضاف بل هو
من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطر اليه و
هو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف   فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان
وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافات اه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتجه من البرهان
الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي يزول به الاشكال الاول الناشي
اوهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه ويصف فرد
منه اذا فرض موجودا بفرد آخر كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا
في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له
اضافة وللاضافة اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما مر ذكره
واما المتقدم والمتاخر واحدهما معدوم وما اشبه ذلك اه يريد الجواب عن الشبهة
الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا
عقلت او من الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا يحاذيها شيء في الخارج ولا هي
ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف
به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه ففي ساير التقدمات كما بالشرف وما بالعلية و
وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء
منها بانه اضافة واقعة في الخارج والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في الاعيان
واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا
يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان كل اضافة يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة
بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن
صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر الزماني تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه
المقايسة وقعت بين موجودين في الذهن لا مطلقا لانها انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين
فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى
ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شيء على لا شيء موجود او يتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم
من التقدم او التاخر من المضافات التي لا وجود لها الا في الذهن فقد علمت ان من المضافات
ما هي موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة
في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل والتناقض وكالاضافات
المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات
الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دافع هذا الاشكال ولعمري انه ليس لسديد فان الحكم

بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا
المعقودة في الحكم بالتقدمات والمتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا وهذا
بعد كذا ووجد كذا وسيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها
وقد افاد الشيخ ان كلما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم الزماني
فان مفهومها يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل
المضافات الذهنية المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه
في ساير كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين
ومعلوله ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كالمعية بين عقل وعقل فاجزاء الجسم موجودة معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها وتعاقبها
ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال جاز كونها معا في الوجود فكذلك يمكن
وحدتها التي هي عين وجودها الا ان هذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها
الخاص وليس هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الذهن معا وهي عين تقدم بعضها على
بعض بنفس هوياتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء
الدهر مرة واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد دهري دفعة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء
الراسخين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء متباينة الوجود متعاقبة
الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهتين الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار
اضافة التقدم والتاخر بين الاشياء الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدم بعضها والمتاخرة
اخرى بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم و
التاخر بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلها منها نفس التقدم والمتقدم على بعض آخر و نفس
التاخر والمتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية بها يتصحح اضافة بعضها الى بعض هذا
النوع من الاضافة اعني التقدم والتاخر اللذين يجب بهما لا يجتمع الموصوفان بهما في آن واحد
وهذه المعية في الوجود ليست قسيما للتقدم الزماني ولا للتاخر الزماني بل نحو آخر من المعية كما
اشرنا اليه فان زيدا مثلا موجود مع العقل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا
قال المعترض نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي خلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان
معا والمعية هنا في التقدم نقول في الجواب هذا التقدم انما عرض اولا وبالذات لجزء من الزمان و
لغيره بالعرض وكذا التاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد هي
واقعة معا في الوجود معية يليق بها ويمكنها وان سبب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم

فكذا

فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقعي والتقدم والتاخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم
بالقيمة موجودا مع القيمة وليس كذلك فنقول في الجواب عنه ان المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة
الحاضرة عند القوة العالمة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التشبيه
فاضافة العالمية ايضا لم يقع للعالم الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيمة في هذا المثال
والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة عند علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا
حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم
من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة
الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده فلا تحقق اضافة بين المطلق و
او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك وامر مميز ثم يصف احدهما
الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست من الاضافات
الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما
ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا تذهب الى لا نهاية واما دفع الشبهة الخامسة فان نقول
ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال
لها كما علمت وانما هي تابعة للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير وانفعال فيما هو مضاف فاضافته
تعالى الى الاشياء لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت هي متكثرة
بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها لان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة متكثرة
متغيرة من جهة المعلولات واعتبر من ذاتك اذا كنت ساكنا وتحركت حولك الاشخاص فتغيرت و
تبدلت لك اضافات اليها بالمقابلة والتيمن والتيسر والقرب والبعد وغيرها من غير تغير فيك
ولا في صفاتك الحقيقية المتقررة في ذاتك المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال
الموجود بما هو موجود لا بما هي كاقسام الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها
ولا هي كالمهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض
التي عروضها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص
وفوق التمام والمكتفي والعلة والمعلول لكن الشيخ اخر مباحث العلة والمعلول واوردها بعد
مباحث المهية لمصلحة راها ومناسبة راعاها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة
الصورية تناسب الفصل بالقياس الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن
بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما في

المركبات الخارجية   فصل في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث لما تكلمنا على الامور التي
تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشياء التي تقع منها موقع
الخواص اه ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها امور تقع
من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد بينا هناك عليه سابقا
من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق ولكن ليس بخارج عنها ايضا وهي كالمقولات
وانواعها ومنها امور تجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام
الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص
للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة ولا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم
من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدا الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر عوارض
الوحدة كما بدا بالتي هي كالانواع سابقا على التي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل
ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن الترتيب وجودة النظام وقد بينا للتالي كيفية
كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه
دقيق فتذكره   ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد
تجتمع على سبيل التشكيك في شيء اه فقد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على
اقسامه المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك
وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون
للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو
موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود
المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس هو موجودا للمتقدم
عند وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر
اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بحيز لا يوجد في غيره ويمكن الجواب بان
ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك
التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك ان هذه الطبيعة يكون
متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يحصل في المتاخر
الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور
بايراد لفظ التقدم والتاخر بل التنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق
ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من المعاني

للمتاخر

للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتاخر
وجودها عن الاول تعالى فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم
كانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت
في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولا ثم للمتاخر وذكر صاحب المطارحات
ان هذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من
المتاخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا
فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال هذه الاولوية بحسب التقدم
فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان
يحكم بان السابق باحدهما اولى فانه بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني
بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم
على ذلك الثالث من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر
وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما متقدم
والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي
وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك اللفظي بالقياس الى جميع الاقسام فان
وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم على التقدم بالطبع
والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا يبعد ان يكون
اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وايضا
لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ و
غيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشترك في معنى واحد و
هو التفاوت والاولوية في امر جامع ومعنى متفق كالزمان او المكان والرتبة او
الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما
ذكرنا اندفع ما توهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى
المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده
صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر قلنا بل هو
اولى لانه اقدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية وقوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا
ليس الغرض الا التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكفي التعريف اللفظي ايضا
لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب الاشتراك بين
التقدمات فلا مصادرة فيما قلناه وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان الى اخره قلنا

نحن لا نقول ان احدهما اولى بالتقدم من الآخر بل نقول ان احدهما اولى بالتوان
من الآخر فلا يرد عليه ما اورده نعم اقسام التقدم بعضها اولى بالتقدم من بعض
الآخر واما المتقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك تقدمه على المتأخر
فيه ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتأخر فاذن لا استبعاد في كون معنى
التفاوت والتشكيك واقعا على اقسامه على جهة التفاوت والتشكيك بان يكون
بعض اقسامه اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الآخر فكذلك
معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على ما هو المشهور بالتشكيك ولا يلزم
من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتأخر فيه فالغلط انما نشأ
من الخلط بين المقسم والقسم او بين القسم وقسم القسم والمشهور عند
الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في اشياء لها ترتيب
اه يريد ذكر اقسام التقدم والتأخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر
المشترك بينها كما هو دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان اعني التقدم
على اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس
كان عندهم اولا في اشياء لها ترتيب فما هو قريب الحد مكاني فرض او وجد مبدأ قبل
تقدم على ما هو بعيد منه لان له ان يلي ذلك المبدأ حيث لا يلي ما هو بعيد ولا
يليه ما هو البعد الا وقد وليه الا قرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الآن
الحاضر او غيره لكن يختلف الحال وينعكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الآن
واعلم ان الغرض هاهنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه
ان ما ذكر في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق بل الغرض
بيان اشتراكهما في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اي مما له ترتيب مكاني
او زماني الى ما له ترتيب لو في العقل او في العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود
معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلك الترتيب اعم من ان
يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من
من جنس الاجناس الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ
ويختلف الحال في التقدم والتأخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فيجعل احد الحدين
او غيره مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع
واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كالسن لشخص واحد كالجنين
والصبي والشاب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناسه

وصوله

وصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب من مبدأ
حركته الجوهرية من الرجولية فيكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا
اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب الآخر انعكس
حال التقدم والتأخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني فهو الترتيب الوضعي والصناعي
كمراتب الحدة والثقل في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب
الكلمات والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعداد الحيوانات او
النباتات الواقعة على ترتيب خاص مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت
والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوشت عليهم الاعتبارات فربما لم يجدوا الفرق
بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي
الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متأخرا وبالعكس
اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا آخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط
منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتأخر في الوجود وبين المتقدم بالزمان اذا
اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة
عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسبابها بل لها ثلثة اقسام من التقدم
عليه هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم
اجتماعها معه والثاني من حيث كونها سببا له غير تام والثالث من حيث كونها
واقعة في ترتيب وقع بين درجاته استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان
مبدأ في الترتيب هو بعينه مبدأ في الطبيعة ام لا ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل
الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما اه يعني نقل اسم التقدم بعد
ما نقل من الزماني وضرب من الرتبي وهو المكاني الى مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات
او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى
منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على ما دونه في ذلك
الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد
والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا
كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي ولهذا عرف
بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد انتقاصها
في الآخر فعلى هذا تحقق هاهنا ايضا المفهوم المشترك لجميع التقدمات فان السابق
والكامل في باب ما له ليس للتالي والناقص ليس يوجد له من هذا الباب الا وهو حاصل

للسابق مع زيادة كالسواد الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف
وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شئ الا وهو حاصل للفرد الشديد منها
وكذلك الحال في كل ما له كمالية وتفوق في معنى ما كالمخدوم بالقياس الى الخادم والرئيس
بالقياس الى المرؤس فان معنى الاقتدار والاختيار في المخدوم والرئيس اشد واكمل
منه في الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراه ما لا يوجد
منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤس
واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين هو معنى الخدمة او الرياسة
كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم ثم لو كان
التفاضل بحسبه كان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة ليست معنى
مشتركا فيه لهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شئ اخر كالاختيار والعزة والتدبير
والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك غالبا عنهما وفي قوله فيتحرك باختيار الرئيس
مناقشة فانه يفهم منه التقدم بالطبع وهو غير مراد هاهنا بل المراد ان الاختيار
الذي للرئيس هو اكمل وافضل مما للمرؤس سواء كان سببا لحركته ام لا ثم نقلوا
ذلك الى ما يكون له هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذي له
الوجود اولا اه يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله وانما اتى هاهنا بصيغة المعلوم
الجماعة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه هاهنا
معنى دقيق لا يدركه الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم
بالطبع ومِلاكه اصل الوجود فجعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء
كان فاعلا او مادة او صورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لان له ان يوجد او لا
وان لم يكن الاخر موجودا فالاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فانما
التقدم والتاخر هاهنا نفس الوجود مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد
ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله
ولا يلزم من هذا ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير ولا يكون بل مجرد
كونه مفتقرا اليه في ان يعطي الكثير وجودا حاصلا بالتاليف منه ومن غيره يكفي في
حصول هذا المعنى من التقدم ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان اه الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي
مر ذكره ان ما به التقدم وملاكه في احدهما نفس الوجود وفي الاخر كيفيته وتاكده
اعني وجوبا لوجود فكل اثنين يكون وجوب وجود احدهما من الاخر ووجوب وجود

الاخر

الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شئ ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد وان
لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر مهما وجد لزم وجوده ان
يكون علة موجبة لوجود هذا الممكن الوجود لذاته فيقال لذلك انه متقدم بالوجود في الوجوب
على هذا وان اتفقا في ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء
ذلك التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركتي اليد والمفتاح
وان كانتا معين ومتلازمتين لكن ليس يستنكر للعقل ان يقول لما تحركت يد زيد
تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول
لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما ليس من نحو واحد
فاحدهما مستلزم للاخر بمعنى انه موجب له والاخر مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل
كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتضى للحركة
الثانية وليست الثانية سببا للاولى لحاصلة وان لم ينفك عنها ولا يبعد ان يكون
الشئ مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشئ وبالحقيقة فان الشئ لا يجوز ان يكون
بحيث يصح ان يكون علة للشئ اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة
بالحقيقة وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذاتية
لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها بل ذاتها بذاتها وكونها
علة شئ واحد في الواقع بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة بين ذات العلة وكونها علة الا
بمجرد الاعتبار فكلما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشئ فيجب ان يكون علة له ومنه
مسئلة غامضة شريفة من المهمات ويبتني عليه كثير من المقاصد منها المحافظة على
وحدة الباري جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه على وجه يعرفها العارفون من
انها لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جماله وجلاله وخلاصة ما ذكره من البرهان
عليه ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاته بان يكون لذاتها مؤثرة في المعلول
او لا يكون لذاتها مؤثرة فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا
يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه لذاتها فلا بد في كونها علة من
زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام
في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شئ يكون لذاته بلا زيادة قيد او
شرط علة موجبة لذلك المعلول فكل علة يجب ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التي
هي بها علة ولها وجوبان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب
كونها علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود في القضية

المعقودة فى مثل هذا المحمول يقال لها الضرورية المطلقة كقولنا الانسان حيوان
والطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها
بما دام الموضوع انما هو عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما قد علمت ان العلة لما
هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوانية للانسان واعلم
ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق وهو كون علته بحيث يجب له
التاثير والايجاد والثانى الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين
وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان
بازاء هذين الوجوبين وهو عدم الامكان الذاتى بحسب الماهية فقول الشيخ فذاته بذاته
ممكن ان يكون عنه الشئ ويمكن ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذى يكون وصف
العلول به من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان
يكون ويمكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام
وجود علته فثبوت العلية لشئ يستلزم نفى هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اى المع ممكن ان يكون هو بموجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفى الامكان الذى
يقابله وقوله ولا من حيث ذلك اى العلة ممكن ان يكونه اى يكون المعلول فذلك معط
للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذى يقابله اى ليس المفروض علة
بكونه ما دام كونه بحيث يمكن له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى الحد يجب له تكوين الشئ يكونا
بالفعل لشئ ولا معطيا لوجوده والفاء فى قوله فذلك معط الوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل زايدة فصيحة وذلك لان كون الشئ عن الممكن ان يكونه ليس لذاته انه
ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا فى ان يكون الشئ عنه الا بزيد بيان
الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشئ عن الذى يمكن ان يوجد منه ذلك
الشئ وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان ما بالقوة محصلا لما
بالفعل والعدم مبدا للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك فى ان ذلك اى الذى يمكن
ان يوجد شيئا غير كاف فى وجوده عنه اذ لو كان كافيا فى وجوده عنه لكان كافيا ايضا
فى عدم وجوده عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء فاذن قد يكون معه الشئ مرة
ومرة لا يكون ونسبته الى الذى يوجد والذى لا يوجد نسبة واحدة فليس للمعلول فى
حاله يتميزها وجوده عن عدمه ولا العلة فى حاله يتميزها تاثيرها عن لا تاثيرها
ولا يكون المعلول عنها عن لا يكونه عنها تميز الحالتين حالة وجوده وحالة لا وجوده
فليس كون العلة علة للوجود اولى من لا كونها علة ولا كونها علة لوجود الشئ اولى من

كونها

كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بانه لا بد من انضمام حالة الى الملتساوى النسبة
الى الممكن الايجاد بها يتميز كونه موجبا عن لا كونه ثم نقل الكلام الى تلك الحالة فان كان
مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بها الامتياز والاولوية لاحد الجانبين من
الاخر فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو مح فى نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكمه
الامكان وتساوى النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر فليست العلة معها حاصلة وان
كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا وكثيرا متناهيا او غير متناه بطل الامكان فصار
احد الجانبين متميزا فكان موضوع العلية بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا وجود
بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اى شئ كان ارادة
او شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظر الكون
العلة علة كقدوم مسافر او حصول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل الربيع فاذا
حصل ما به صارت العلية بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها و
بدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة لم يوجد فالعلة بالحقيقة هى
التى وجب بها وجود المع ووجب كونها علة فالذى يحتاج عليته الى امر زايد عليه فليس هو
بعلة وهما معا فى الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا فى القياس الى حصول
الوجود وذلك لانه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المع ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن
وجوده الا بسبب وجود ما يجب منه وجوده فكل منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا
ان كان وجودهما فى الدهر او كانا معا فى السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان حصول متغير
فى متغير من حيث تغيره زمانه اعنى متاه ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث
ثباته او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت
يقال لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة وليس الامر
كما زعمه الامام الرازى من انها الفاظ هايلة ليست فيها معان محصلة بازائها حيث قال
فى المحصل رادا على الفلاسفة بعدما نقل قولهم ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة
الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل
وذلك لان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع الزمان معية متجددة متبدلة لتجدد
وجودها فهى نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى هى بين الواجب جل ذكره وصفاته
الكمالية الازلية ولا كالمعية التى بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق
معقول محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا فى كل معنى على
عبارة مخصوصة ولا معنى ههنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعانى على ان

هذه الفاظ ربما توسعة مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه
المعية بينهما في الوجود لا ينافي كون احدهما احق بالوجود واقدم من الاخر فانا
نقول الشعاع من الشمس وليس لنا ان نقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الزمان
كما نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمعلول
معية التضايف اذ المتضايفين من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة
وهذه المعية ايضا ليست منافية للتقدم والتأخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع
النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المعلول ذات العلة ووجودها
لا وصف العلية وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا المتأثر والمتأخر نفس ذات المعلول
ووجوده لا وصف المعلولية حتى ان ما هو المتقدم على شيء اخر انما تقدمه عليه بحسب هذا
الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التأخر كما حقق انفا
فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متأخر متأخر بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما
اضافيان معا في الوجود ولا تقدم لاحدهما على الاخر   وللقائل ان يقول انه
اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما
علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى لا منشأ هذا الاشكال احد امرين اما تحقق
المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت
ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا التقدم والتأخر واما الاشتباه بين الوجود العقلي
والوجود العيني فان كل من العلة والمعلول بحسب صورتها العقلية علة للاخر بحسبها ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتأخر فالشيخ فصل الخوض في
الجواب فكان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان بعضها
صادقة في هذا الموضع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح
منها غير صادق فههنا ابحاث لاشتراك كل من لفظة اذا ولفظ وجد بين معنيين
متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني
والعقلي فالمعنى الاول ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه اي في
الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان
يكون قد حصل وجود الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل في العقل يجب عنه
ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان
يكون قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقوله لفظة اذا في هذه المواضع مشتركة
مغلطة اراد به انها كلمة سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة   فنقول ان

الاول

الاول كاذب غير مسلم فان الاخر لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات
شرع في تبيين معانيها لتحرير بعد ذلك في دفع الاشكال من جهتها بازالة الاشتباه
فيها واعلم ان مشاركة القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا
او بدلت لفظة كل منهما بلفظ احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة
واحدة من العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل
يجب عن حصوله الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك
فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المعلول والقضية الثانية
صادقة عند ذلك في حق المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المعلول
وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المعلول مستغنيا عن العلة
فلم يجب بها وقد مر انه ما لم يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من
جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس المعلول اذا وجد يجب
عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت
العلة كان المعلول حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى
الذي سبق وهو المراد في ما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط والاجتماع
ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متأخر
عن وجود المعلول وكذا مقارنتها واجتماعها معه فحينئذ تصدق القضية المذكورة بحسب
كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه
مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية
من جانب المعلول كما حكم به الشيخ واستدل عليه بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر
عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير كذلك
بالقياس الى الغير ومعنى الاوليين معلوم مشهور واما معنى الوجوب الثالث فهو عبارة
عن استدعاء الغير لشيء يجب له في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء
فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة
بالقياس الى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا بالقياس الى علته واحد معلولي علة
واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المتضايفين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس
الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوده الحاصل له منها ان يكون هي
مما وجب لها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فظهر صدق
القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب مقيسا

المعد ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما فى البرهان
اللمى فمن هذا القبيل الضرورة القاطية فى قولنا كل انسان حيوان وجوب وجود الجزء
بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه فى الوجود ان يكون الحيوان قد حصل
والانسان معلول للحيوان باعتبار الذى يكون بجزئه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان لانه ايضا يلزم عنه ان يكون الوجودى
الحاصل للعلة قبل المعلول الحاصل بسبب وجوده كما فى الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم
ان قول القايل اذا وجد الانسان لابد منه ان يكون الحيوان موجودا قول يحصل مطابق
الواقع سواء عقل معا قلنا ام لا وكذا ما يجرى مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون
لمثله معنى محصل   واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان نقول اذا
اذا وجدت العلة الخ اول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الاحتمالات التى ذكرت
فى معنى قول القايل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول اذا
حصل فى العقل يجب عنه ان يحصل الاخر فى العقل معنى صحيح لانه اذا امتثلت صورة العلة
فى العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المعلول كما فى البرهان اللمى لان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمع وكذا اذا تمثلت صورة المع فى العلم يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة للعلم بانه
لافتقاره وامكانه يستدعى الحاجة الى العلة كما فى البرهان الانى فصدق ان كل منهما
اذا حصل فى العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافى كون احدهما بخصوصه
علة للاخر فى الخارج على ان نحو الحصول العقلى لكل منهما بسبب الاخر مختلف فيهما
فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقينى والذى بالعكس ظنى وذلك
لان العلة يقتضى المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه وافتقاره يقتضى الحاجة الى
علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدى الى العلم اليقينى بالمعلول بعينه كما برهن
عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدى الى العلم اليقينى بالعلة بخصوصها بل بعلة ما
فاذن التلازم بين العلة والمع فى الحصول العقلى انما يكون بحسب التصديق النفسى واما
ثانى هذين القسمين الذى هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل
يجب عنه فى العقل ان يكون قد حصل الاخر فى الوجود او حصل فى العقل فاحق بتقيه
وهو الذى من جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعلول الخارجى وحصل
فى العقل صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا فى الخارج او فى العقل
معزو غاعنه حتى حصل المعلول فى الخارج وربما كان حصول العلة فى العقل بعد وجود
المعلول فى نفسه بعليه لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول

فى العقل بعد وجوده الخارجى فى الزمان وبواسطتها يحصل صورة العلة فى العقل فيشهد العقل بان حصولها
قد حصل اولا هذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا واما وقوع هذا الترتيب فى كلامنا بان
وجود الشئ فى نفسه قد يكون فى العقل وقد يكون فى العين واما بحسب نفس التمثل العقلى والحصول العلمى فكل
منهما علة للاخر لانه اذا حصل فى الذهن يحصل الاخر واما الشق الثانى وهو الذى من جانب العلة فلا يلزم
ان يكون صادقا كما عرفت اى فى القسم الثانى من الاقسام الاربعة من علم صدقه فى جانب العلة وهو
احد قسميه انما هناك لا يصدق وهنا لا يلزم ان يصدق ولان القول هناك باعتبار الواقع وهنا
بحسب شهادة العقل ويحتمل فى بعض المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلة فيه والاطلاع
على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود العلمى للعلة لكن
لما لم يجب هذا فى جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا
بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين كما حكم بكذب القسمين الاولين
وكذلك فى جانب الرفع فانه اذا رفعناه الخ اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول كذا
رفعها متقدم على رفعه وكذلك التقدم فاحكام التقدم والتاخر فى الجانبين سواء فكذا
الشبه وجوابها مطردان فى الوجود والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا
على ايقاع الشبهة من الجهتين فكان على الشيخ دفعها بجنسها جميعا فالذى ذكره الى هيهنا
كان دفعا للشبهة فى جانب الوجود والذى يذكره الان دفع للشبهة فى طرف الرفع واشار به
بقوله قول القايل اذا دفع كل منهما دفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ
ليس احدهما اولى بان يكون علة فى نفس الامر دون الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل
يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق فى جانب الوجود لاشتراك لفظه اذا بين الشرطية
والظرفية ومعنى رفع بين رفع الوجود العينى ورفع الوجود العلمى فيقول بعض هذه الاقسام
كاذب وبعضها غير قادح كما مر هذا والفعل بالفعل والتحقيق فيهما ان وجود العلة وعدمها معا
توجبان وجود المعلول وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المعلول وعدمه لا العكس و
لكن اذا علم وجود المعلول او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المعلول
او عدمت حتى عدم المع وذلك لان تحقق العلة من ضروريات تحقق المع
وارتفاعه من ضروريات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم
يكن لها وجوب به فاذا فرضنا المع تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه وهو
فرض العلة وجودا او عدما حتى يمكن له احدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان الذاتى
الذى هو من لوازم الماهية بل الامكان الوقوعى الحاصل للشئ من جهة العلة والمراد
العام فلا ينافى الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على الاجمال واطلاقهما على هذا

المعنى شايع فى كلامهم كما يقال العقل البسيط للبارى سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعنى على الاجمال والحاصل ان اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما وذلك لان الوجوب الذى للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضروريات وجود المع وعدمه من ضروريات عدمه كما ان وجود الجزء من ضروريات وجود الكل وان لم يكن وجوده لسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له معقول فى حل الشبه اما القوم فههنا تحقيق المقام على وجه تنحل به الشبهة وان وقع دفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك بان يبين عدم المنافاة بين المعية فى الوجود للعلة والمعلول وبين تقدمها عليه فهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا فى الزمان وكذا فى جانب العدم فعدماهما معا فى الزمان اونحوه ووجوب عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقى هنا اشكال وهو ان القوم ذكروا فى معنى الحدوث الذاتى وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم فى حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتى على وجوده والوجه الثانى ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكلما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مستفادا من غيره وكلما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكلما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره فى الفصل الرابع من المقالة الثامنة ويرد عليه ايضا ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده فى مرتبة الغير سابقا على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدا وجود الشيء ومعه كيف يكون فاقدا لذلك الوجود

وعادما اياه وبالجملة لا بد فى معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زمانى اوذاتى ولا يكفى كون الوجود غير حاصل فى تلك المرتبة اوفى ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده فى مرتبة وجود الاخر بالذات اوبالزمان متاخرا عنه اوفى زمانه ان كانا متكافيين اومعين قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت له فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا تخرج من ان يعتبر الا مع وجود الغير اومع عدمه اولا تعتبر مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا يكونها وهذا معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ونقطه لا يكون له وجود فى قول الشيخ ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت ان لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان للمهية الممكنة الموجودة فى الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هى هى فان الموجود هناك اثنان وان كان الموجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلى الطبيعى وهو المهية من حيث هى موجودا فى الخارج بنفس الوجود فكذلك المهية المعدومة معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع المهية برفعه فالمعدوم هناك ايضا اثنان وان كان العدم واحدا على وزان طرف الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى مطلقا من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما مع ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الا بتمامه بوجود لاحق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق فى هذا المقام يتوقف على الرجوع الى ما حققناه فى كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم تحيروا فى كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واشتمل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر ان للوجود اعتبارا سواء كان فى الخارج اوفى الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما فى ساير المشتقات ايضا عنده سواء كانت لها مبادئ ام لا فالا

فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى
آخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية بسفيد وكذا في نظايره فان مثل ذلك الاشكال يرد
في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوتها لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية
قبل وجودها موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت
ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم الزماني عبارة
عن كون المتقدم حاصلا في زمان لم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كانت
الماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للماهية مرتبة من الكون والوجود لم يكن الوجود
كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر
مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال
انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها
واما التحقيق المرجوع اليه الذي ينحل به الاشكال في كلا المقامين وهو ان الماهية وان كانت
غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منها وهذه الملاحظة ليست بمجرد
فعل العقل واختراعه ليكون كاذبة بل لكون كل ما هو غير الماهية من الصفات اذا اعتبرت
معها كانت خارجة عنها زايدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار
ذاتها بذاتها تجرد عن ما عداها لكن هذا التجرد ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل
العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود
فكما ان تعري الهيولى عن جميع انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة
في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها تقدم العلة القابلة
على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح
ذلك الا بان يقال ان قوة الوجودات فيها ضرب من الوجود والفعلية لانها جوهر ضعيفة
لا لوجود في غاية فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي بحو وجود
بالذات التي ينسب اليه في ذاته ليس اقوى مما اقتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق
عجيب   ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وان ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا
فان معرفة ذلك من المهمات آه اعلم ان البحث عن احوال القوة والفعل وان ايهما اقدم
في الصقع من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول
ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم
لا يقع الا ههنا الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة

والصورة

والصورة مما يجب الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي
الذي هو من احوال الماهية من حيث ذاتها لان مرجعها الى الامكان الاستعدادي الذي هو
حال المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فليليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع
ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة لمباحث التقدم والتاخر
اذ بمعرفتهما يظهر لبعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع
تقدم على الاخر فان للقوة تقدما على الفعل في الزمانيات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدما
عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك
فصل في القوة والفعل والقدرة واثبات المادة لكل متكون بريد ان يذكر في هذا الفصل
اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذه اللفظة بالاشتراك او الحقيقة و
المجاز والاشتقاقات الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يبين ان القدرة التي هي ضرب
من القوة باحد المعاني ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما من شانه ان يفعل تارة ولا
يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حري
بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا لفعله سواء كانت عين ذاته او زايدا عليه
بل هو احرى واليق بان يسمى قادرا مختارا من الذي يختار لا لذاته بل لداع خارجي كما
هو مذهب بعض المتكلمين او لا لداع اصلا بل على وجه الجزاف كما راه اخرون اعني
الاشاعرة وذلك لان اختيار وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره على وجه يطرد العدم
بالكلية لا في وقت خاص بعد وقت ثم يبين ان القوى التي هي مبادي الحركات و
الافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة
بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق كما في الانسان كانت غير تامة القدرة فيحتاج الى انضمام
داع او صارف خارجيين حتى تتم في فعلها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة
واحدة الحركة والسكون وبل رايه بقوة واحدة الانسان واللاانسان وبنوهم بوهم
واحد اللذة والالم ويقع من مبدا واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مبادي
الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما
كانت القوة انقص وابعد كان المقوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية هي الهيولى
الاولى ولذلك يقوى على اشياء لا نهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية
ثم نذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة
ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف
ثم سطل مذهب من يرى من المتكلمين وقدماء الطايفة من الاقدمين ان القوة لا تكون

الا مع الفعل وبسبقه رأيهم وبرهن على فساد قولهم ثم تبين ان القوة على الشي
اى امكان وجوده بعد ما لم يكن ان يكون جوهرا قايما بذاته بل يجب ان يكون قايما
بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه وفصل القول فى ذلك ثم يرجع
ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة وبرهن عليه ثم
ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهبت
اليه طايفة من عامة القدماء وبما يلزم ذلك من جعل المبدأ الاول شيئا ناقصا مثلا
كالظلمة او الهاوية او شىء لا يتناهى   ان لفظ القوة وما يرادفها قد وضعت
اول شىء للمعنى الموجود آه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمى على امور كثيرة
ويقع فيها نقول كثيرة ولكنها وضعت اول ما وضعت للمعنى الموجود فى الحيوان الذى
به يمكنه ان يكون مصدرا للافعال شاقة من باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية
الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف
وكانه زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة التى هى احدى الكيفيات النفسانية
والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها
العجز بل نقول ان للقوة بالمعنى الاول مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة التى للحيوان
واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشىء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذى لا ينفعل لاجله
وبسببه الشىء بسهولة فان المزاول للحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرأ
له انفعال وليلحقه ضعف ووهن فصار انفعاله والالم العارض له منهما مما يصد عن
اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا
على الضعف واذا ثبت ذلك فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ
فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة
بهذا المعنى لها وصف عام كالجنس لها وللازم ايضا اما الذى كالجنس فكونها
صفة مؤثرة فى الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح
منه ان لا يفعل كان صدور الفعل ولا صدوره عنه فى محل الامكان فكان الامكان
الوقوعى لازما لوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة
الى ذلك الجنس او حال كل شىء فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة مؤثرة فى الغير من حيث
هو غيره سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا الحرارة
قوة من حيث ان لها تأثيرا فى غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات

الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا عالجت نفسها فى الامراض النفسانية
او شخصها او غير شخصها فى الامراض البدنية يسمى كلها قوة لان كلا منها مبدأ التغير
منفعل اخر من حيث هو اخر حتى اذا كان مبدأ التغير منه فى نفسه كما فى بعض ما مثله الا
لم يكن ذلك لانه هو ونفسه شىء واحد بالذات بل لانه ونفسه شيئان مختلفان
بوجه من الوجوه المكثرة للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفى هنا اختلاف
الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدأ المعالجة نفسا فهى بما لها ملكة
العلاج اعنى الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعلجة
فليست من حيث هى امر قابل للعلاج مبدأ له بل من حيث هى غيره فكان هنا شيئين
متغايرين فى جزئيها شىء له قوة ان يفعل وشىء له قوة ان ينفعل وكذا المتحرك بالطبيعة
شيئان صورة ومادة فهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها
الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اى يمكن ان
يصير اسود وذلك لانهم اى الفلاسفة حيث وجدوا الشىء الذى له القوة بالمعنى
المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة فى قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا
نباتية او حيوانية او نفسانية فاعلة شيئا او منفعلة عن شىء ليس من شرطها ان يكون
بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هى قوة على الاطلاق امكان ان يفعل
ان لا تفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان تنفعل وان لا تنفعل ان كانت قوة
على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشىء الذى وجوده فى حد الامكان
بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة
له لانه غير موجود بعد بل للمتعلقة فسموا امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية
وسموا حصول ذلك المترقب ووجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم
منهما القابل للقوة بمعنى الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار ونسبة
الفعل بهذا المعنى الى القوة بهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول
لاسم القوة فعلا بالحقيقة فهنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذى يتعلق
به الامكان وهو الحصول او الوجود بالفعل لان قياسه الى ذلك الذى سموه اولا فعلا الى
ما سموه الآن قوة كقياس المسمى الآن فعلا الى المسمى قديما قوة فبهذه النسبة سموا
الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما واعلم ان هذا الامكان يشارك
الامكان الذاتى الحاصل للمبدع والكائن والمفارق والمادى فان كلا منهما عبارة
عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه فان ذلك بحسب الماهية الماخوذة بنفسها من

حيث هو هو ومنشأه نفس تلك الماهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب
كيفيته الاستعدادية التي بها تتفاوت قربه وبعده الحصول كماله الوجودي
فلذلك كان بهذا المعنى خط من الوجود كاعدام بعض الملكات التي من شأنها
الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي
بمجرد الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة
حاملة لامكان وجوده على ما زعمه صاحب حكمة الاشراق ومتابعوه فان الامكان
المذكورة في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن
او ممتنع او واجب ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش يلزم
ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يلحقه من المخصصات المكانية والزمانية
والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى المهندسين
وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط والسطح والجسم المقداري لما
وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شأنه ان يكون له مربع مخصوص على مساحة
معينة وبعضها ليس من شأنه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى
المقوى عليه كانه امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد ان حدوث المربع انما يكون
بحركة اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت عرفت
القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وعرفت غير القوي اما الضعيف واما العاجز
واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار
سطح مربع مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى
واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة
بمعنى الشدة فعندنا كمالية في نفس الوجود على الاطلاق اوفي وجود الكيفية كما عند اتباع
المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير فلا ينحصر في مقولة بل لها انواع
مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة
فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد
الحيوان بما هو حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كذلك ان اريد بها
الحالة الامكانية التي يصح بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا
المعنى لا توجد في المبادي جل ذكره وضرب من ملائكته وهم المفارقون عن المادة بجميعه
بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و
ان لم يشأ لم يفعل سواء شاء ففعل او لم يشأ فلم يفعل وسواء كانت المشيئة دائمة

ام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم
من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم
نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة هنا الوصف العنواني
سواء كان عين الشيء او جزاءه او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة
بالذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من
بيان القدرة نتكلم في المعنى القوة بالمعنى الاعم ثم في اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير من
اخر في اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر في اخر لان الشيء الواحد لو فعل في
نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا شبهة في ان الشيء
يمتنع ان يكون مبدأ التغير بنفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة
ما دام هو موجود او متى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان
يكون غيره واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة
كلا القسمين ينقسمان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا فيحصل
من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون
لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا
فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية
والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة
المتردة التي للافيون والمسخنة التي في الفربيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة
والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور
بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة
مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكوكب
القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي
القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذا ذكر اقسام القوة وحدودها
وموصوفاتها واعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة
ايضا كالطباع على كل صورة نوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل صحيح كل
منها باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها
صور جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن ان يكون اقسام الصور الجوهرية
والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود
ولنرجع الى المتن وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها

يظن انها لا يكون موجودا الا آه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم
يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في الجسمانيات
ولم يتعدوا طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان البارى
جل ذكره قادر مريد لم يعقلوا من هذه الصفات الا ما شاهدوه من نفوسهم و
نفوس بعض الحيوانات ولم يعقلوا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية
بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا يكفي تلك في صدور احد الطرفين ما لم ينضم
اليها شيء آخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل
والحصول فالذي يفعل دائما ولا يتغير حاله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور
كان الوجود الذي لا يغلب ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين شيئين يسمى
احدهما عالما والاخر معلوما والبخار اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات
او من تعود الالفاظ من طريقتهم اما الاول فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل
الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا
يريده فيتركه ظنوا ان كل قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس
باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات ودائما بل بان لحاله
يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد فيفعل او لم يرد فلم يفعل سواء اراد دائما فيفعل ابدا
فمن فعل شيئا دائما بارادة دائمة فكان قادرا عليه لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا
انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتوهموا منه انه لا بد في تحقق
هذه القضية ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ
لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان يفعل من غير ان شاء
ويريد قصدا فانه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر
كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان مبدأ فعله شعوره وارادته سواء كان تخيليا
او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل
وسواء كان العلم والارادة دائما غير متغير واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك
والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
يعني قولنا اذا شاء فعل وانه ان لم يشأ لم يفعل فان كلتى هاتين القضيتين الداخلتين
في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية لا يتعلق صدقها وصحتها بان
يكون شطراها صادقتين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا
الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن

الانسان

الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري ظلم الظالم لفعل ولو لم يرد ايجاد
العالم لم يفعل فالحكم للمقدم والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح
ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طائرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك استثناء وصدق حملي فاذن
ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من
صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصحة هذه القضية القدرة وان خلت
عن الاستثناء وكذب المقدم منهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس
اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل
لما علمت فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتأخرين في اثبات قدرة
الله تعالى لانهما جميعا متفقين في تحقق هذا القول الشرطي الواقع في تحديد القدرة
فكون المقدم في احد القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق الحصول
وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل يمتنع التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة وعند
المتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا تنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها
فذلك نزاع في قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا
امرا اخر سنقف عليه وهو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم وتجدد
وجوده ونحو على وجه يوافق قوانين الحكمة وآراء الحكماء والالهيين وليس هنا
موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بالمشية لكن مشية الاول تعالى يستحيل
ان يكون كاذبا بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زائدة ولا
دواع مختلفة ولا آفة ولا قهر ولا اجزاء فاتفاق بل هناك وجوب فقط بلا امكان
وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا بخل ولا يقترن القدرة هناك تامة كاملة
لا يتعلق بامر خارج من انبعاث داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون
او طلوع وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة فعلى الامكان
فان القادر منا يحتاج في قدرته التامة وترجح الفعل او الترك اليها الى امر زائد على ذات
القادر وقدرته يتعلق به ارادة الموجبة لقدرته من الدواعي والاسباب المختلفة
والاعراض المتلاحقة وذلك من الالة كحاجة الكاتب في اختياره الكتابة الى العلم والنجار
في ارادته الى المنشار والقابل كحاجتهما الى القرطاس والخشب والمعاون كحاجة المنشار
الى وجود مشارك اخر يتم بها ارادة الفعل الذي هو النشر او طلوع الوقت كحاجة مجدد
الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج

او زوال المانع كحاجة مريد الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه
الدواعي والاسباب لمن لم يعرف قدرة الله على ذلك التقرير قد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى بقوله المجسمة علوا كبيرا او المعطلة فان قلت فما تقول في القدرة
اذا اخذ بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري جل اسمه لا
يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا
هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس صفة القدرة لا ينافي الوجوب بالنظر صفة
الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى متحدة في الوجود
وكان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تاكده فكان
نسبة بعض الصفات الى البعض مبدأه بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه
دقيق غامض فاك وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها قوى
يقارن النطق والتخيل فانه يكاد الى الجزء يريد بتقسيم القوة الفاعلية التي هي
اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان
القدرة فينا وفي كثير من ذوات القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال
ان هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من
باب الحركات والاستحالات بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك
والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث
وبالتخيل ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس او الاختزان و
هذان الادراكان لا يوجدان في المبادي العالية ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق
بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة لمبادئ ادراكاتها كمبادئ افعالها
لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف قوانا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة
عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد الم اللذة والالم ونفعل بقدرة
واحدة الحركة والسكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها
مبادي ما ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته
شيء واحد وكل معلوماته بما هي معلوماته بعينها مقدوراته وبالعكس سيجيء تحقيقه وذلك
غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ ادراكها لكن من ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها ولهذا قال والتي اي القوى الفعلية التي تقارن النطق والتخيل
تجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النطقيين ومن جنس الادراك النطقي فالتابع

للاعتقاد

للاعتقاد والفعل ارادة عقلية يتم بها قدرة وعقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات
والعبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات المدنية والارادة
من جنس التخيل الوهمي كالشهوة والغضب الباقيين للاعتقاد الوهمي الذي يترتب عليهما من الافعال اما
يناسبهما كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر في العدو وبالجملة اذا اصدر عن
الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصوره لذلك الفعل بتصور اتمن جنسه
ومن تصديق اعتقاد عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك
لا بد من زيادة تاكد واجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني قابلان للشدة والضعف ولا
يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها الى احد الطرفين ما لم تبلغ حد الجزم ولا الشوق
الناقص ليرما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة و
كذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا لم يكن مانع من خارج او داخل فان
الانسان كالمراة الصالح ربما اشتد شوقه الى فعل شهواني قبيح فينصرف عنه ولا يريده بوجود مانع
داخلي وصارف باطني من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف عنه
الفعل بخلاف الشوق الشديد الا في غير الانسان او فيه بما هو حيوان فقط فان الشوق في الحيوان
بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان
النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعدها القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات ثم ليس ان كل فعل يفعله الانسان
مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتامل فيما ذكرنا
فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعميق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن ان الارادة لا
يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية
والحق ما حصلناه من ان الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم
ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا اخذت بانفسها فهي ناقصة لشيء من كونها مبدأ
في شيء اخر غير تامة الا اذا صارت لا مقرونة بارادة منبعثة عن اعتقاد وداعي عقلي تابع
لتصور عقلي نظري اذا كان الاعتقاد بديهيا او فكرة عقلية اذا كان او ارادة منبعثة عن
اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة المسماة
بالاجماع لا المميلة فقط واقترنت بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة
اخرى تخالف له فحينئذ صارت تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية والعضلات والرباطات
فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة والامكان وحينئذ صارت مبادي
الافعال بالفعل والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب والايجاب

لم تصر علة بالفعل وكذا ما لم تصر العلول واصابها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الآراء
وما يجري مجراها ضعيفة او مغادرة مقهورة لم يوجد الفعل عن الافعال المختارة مثال
ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من نفسنا طباعنا ميلا قويا اليه وربما
لا يعارضه فينا داع الى الكف عنه فراوله لا محالة وربما فعل الروية مجدا ان المصلحة
في تركه وح فتجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمحتمي المكلف
المتوقي عما اشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المغلوب للشهوة في اللذات
المحرمة وربما غلبت الاولى فتغير علينا الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في
كف النفس عنه كالمفهوم الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم مضرته ولشبه حال المس في
باب القوى المذكورة وبالجملة فعلينا ميلان متغايران نوعا والفعل يتدبر يترتب على كل
منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا يتغير
عنه بان لا يكون لذيذا ولا متألما فيه من المصلحة وكالاكل لما يشتهيه من الدواء
البشع للمصلحة فالفعل منهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد او لم يوجد
وكالاكل بشهوته من دون ملاحظة المصلحة اومعها ولكن كانت مغلوبة كما مر
من مثال المفهوم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة النفسانية ثم لا شك ان ترتب
الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فايهما غلب على
الشخص اطاعته القوة المحركة فاذا ما يتساويان وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية
وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق والخيال
ليست فاعلة بنفسها ولا بانفرادها تامة التأثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها
كالبدن ونحوه وقوعه منها بالنسبة التي ان تحقق وجود الاثر بينهما وبين الحال
انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفراده
مما يجب عنها افعالها حين تلاقيها قبل الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان
يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا
المقدم فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة
الجازمة والشوق الغالب   واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها
اذا لاقت القوة المنفعلة ان يفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار منتظر اما ذكر
القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية
ولا موجبة الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور منفعلها وحصول

الس

النسبة التي بها يفعل حين تفعل فيه بينهما والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما
بالفعل وهو محال بل اذا انضمت اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام
شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها جملة احوالها انها اذا
صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندها الفعل اذ ليس هنالك حالة منتظرة
من ارادة اوشوق ولا قسر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة فيه واما الثاني فلان
المفروض ان المادة المهيات حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا
فح فقط او المجموع والمركب منه وما حصل اولا ويكون الثاني على هذا القدر جزء لما هو
الفاعل بالحقيقة الذي وجب صدور الفعل عند تحققه ويكون ح نظير الارادة الجازمة
المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدأ الفعل والذي حصل من قبل وهو الجزء الاخر مبدأ
بالقوة لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر الاخر عرض
واحدهما تابع للعلم وادراك دون الاخر وقابل للشدة والضعف دونه   والقوة الانفعالية
ايضا التي يجب ذلك الوقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء لما ذكر احوال القوى الفعلية
وتقسيمها وان كلا منها يكون منه بالقوة ومنه بالفعل ومنه ناقصة بعيدة ومنها تامة قريبة
شرع في احوال القوى الانفعالية يحدث فيه الانفعال بالفعل فالناقصة لا يكون كذلك وهي
التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا الفاعل التي هنا بالفعل يحدث هذا الانفعال في
كونها قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن القوة
الانفعالية كالقوة الفعلية قد يكون تامة وقد يكون بعيدة وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
مثال البعيدة الناقصة القوة التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها [illegible]
وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي
في المني يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة الفعلية المحركة الى الرجلية من قوى فعلية متتالية محركة
للمادة المنوية بعضها الى الجنينية وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج تلك القوى
السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا تحتاج الى فاعل لم يعزه فاعل الرجلية وبالحقيقة
هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة والامكان
الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا بالفعل لشيء بالفعل والوجوب وقد يكون له
بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان
وقد لا يكون بالفعل ولا بالامكان والحجر في الشجر والبقر فان كلا منها فيه امتناع ان يصير انسانا
لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية فان جهة
القوة الفعلية هي الوجود والتحصيل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لان كل عدم شيء

لشئ هي شانه ان يوجد له فكلما فيه قوة امر فلا بد فيه تركيب من امرين يكون احدهما بالفعل
لا بالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولاستحالة التسلسل فينتهي الوجود من امر يكون فعليته
عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لابد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم
والفعل بلا قوة وبذلك ثبت وجود الهيولى الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى وهما في حاشيتي
الوجود المطلق فالاول غني عن الكل لكونه في كل شئ بالفعل ولا كل شئ بل هو كل الاشياء بالفعل
الهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها في خلقه صورة
يصدرها عن قبول صورة غيرها او بحسب ما يلائم الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ الاستعداد
قبول صورة اشرف والحاصل منهما مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة فمن جهة كون تلك الصورة
امرا جماديا بالفعل تعوقها عن قبول صورة اخرى من الصورة الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة
الجمادية غير قوية الوجود تصير معدة لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال
الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج الخوض فيه شديد تعمق
تام مع الذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في عقله عن بعضه من ذكره والحاصل ان الشئ كلما
كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا
وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود وشدة
الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوته ورا ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت
محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لتعريها عن كافة الصور والفعليات
كانت كانه قوة جميع الاشياء لمساوق الاستعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة
لشئ مخصوص ولا يكون الا بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة
ما على الاطلاق وانما تستعد لشئ خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة
لكل شئ ومحض الاستعداد لشئ ما مطلقا وكل من شانها تقبل كل شئ ولهذا تعوق البعض
لها عن بعض وانت قد علمت فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جعلها
وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي واعترض قيد الاشراقيين بان
الهيولى اذا كانت على هذه الصراحة من كونها مع الوجود مسلوبا عنه الزوايد كانت مثل
واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب عنه الزوايد فاحافظ لان الفرق بين [illegible]
كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها لعامة القصور
لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شئ الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء
حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعداد فهي لاجل انها قوة محضة يصدق عليها معنى
الوجود المطلق فهي بهذا المعنى لست ازيد من مطلق الوجود ولا كانت لاحقة بالعدم

النقص

المتحصل واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود متأكد لا يشوب بامر عدمي بل جميع
الحيثيات الوجودية ماخوذة منه بقي ما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته
الاصلية فاذن المادة الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران
قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتصيير تصوير كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى كما اقرب كانت القوى
الفعالة في المادة الاولى التي هي قبل القوة الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت الابعد
من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية
كالمني بالنسبة الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد وفي كثرة السوابق من القوى
الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع وهي ذات
هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العمالة في النطفة حتى تبلغ الغاية الى الغاية
الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اجزاء الاعضاء عصبا ورباطا وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا
اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العاملة في الخبز حتى يصير مفتاحا من القوة القالعة
والقوة الناشرة والقوة الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة
والعاجنة والمقطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلة لابد ان يكون متخالفة الذوات
ان كانت من الضرب الاول او متخالفة الصفات ان كانت من الضرب الثاني والتي من القبيل
الاول هي طائفة من ملائكة الله العمالة في الاجسام باذن الله وهي من الملائكة المدبرة
للخلائق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا في
الخبر والرواية وكل الله بالانسان فيما يرجع الى الاكل والغذاء سبعة من الاملاك وهذا اقل
العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لابد من ملك يجذب الغذاء في جوار العظم واللحم
ولا يترك يتحرك بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن
رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزايد من حاجة الغذاء
ومن سادس يلصق حتى كان لصاحبه العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون
منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالصاق واما القوى العاملة في البر حتى يصير خبزا
فيمكن ان يكون كلها لذات واحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا حولت تلك الاعمال
الى ملك واحد ولم افتقرت الى سبعة املاك والحنطة ايضا تحتاج الى من يطحنها اولا ثم الى
من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن رابعا ثم الى
من يقطعه كرات بدورها ثم الى من يرقها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور
سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا قلنا لمجوزة الملائكة يخالف

خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات على الانسان ومحوه مركب من الاضداد والاخلاط
فلا يكون لكل واحد منهم الا فعل كما في القران وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث منهم
سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا يرفعون فليس بينهم تناقش وتنازع ككمال الحواس لا يفعل الحس
فعل الاخر ولا يزاحمه فيه بخلاف الانسان فانه يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض
الالات فعل الاخر ويزاحمه فيه كضرب غيره برأسه وقد يبطش باصابع رجله بطشا
ضعيفا فزاحم باليد وكالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا
نوع من الاعوجاج والعدول من مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك بنو الانسان
مطيع الله مرة وبعضها اخرى لاختلاف دواعيه والملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله سيما الملائكة بحر عظيم من بحار
المعرفة والحكمة لا يعلمها الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة انجر الكلام
الى انموذج منها ولنعد ونأخذ ان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا الى طور المكاشفة
ونحسا الى عالم الملكوت ثم ان القوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالصناعة
وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالاتفاق ثم الطباع والطبيعة قد يستعملان على
سبيل الترادف لمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي ويعم الاجسام
والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد هاهنا كما سيظهر من كلامه وقد يفرق
بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص مراد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور ويخرج
عنها النفوس والافلاك ويختص بالاجسام العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا
كالطبيعة على هذا المعنى الاخص واني نظرت بمعنى اخر لها بالبرهان وهو ان المزاول
للحركة سواء كانت في الفلكيات والعنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها
كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة ارادية او لا وعلى نهج واحد او لا
وهي امر متجدد الوجود كتجدد الحركة اللازمة له بذلك اثبت حدوث العالم الجسماني و
قد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ذكره الشيخ في المقالة من الفن في
المنطق وحاصله ان قوما ظنوا ان النفس يفعل حركة الاشتعال بتوسط الطبيعة ولا
ارى ان الطبيعة تستحيل لحركة الاعضاء خلاف بالتوجيه لانها طاعة للنفس ولو استحالت
الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما
يكون بحسب حركة طارية على الجسم خلاف ما يقتضيه ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى
الطبيعة عند الرعشة وتبين من هذا وجود قوة للانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه
المزاج بسببها يقع التجاذب في حركة الرعشة او الاعياء فنحن قد اخذنا عنه في بعض كتبنا

الالهية

وبرهنا عليها كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن
الحاصلة له بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي لانها منبعثة عن ذاتها بل من مرتبة
من مراتبها وللاخرى تسخير عرضي قسري يحكم الاولى النفس طوعا والثانية كرها ولهذا
يقع الاعياء والرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجسام ذوات النفوس التي
تحققت فيها كلتا هاتين الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف مقتضاهما
دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
ثم ان الطبايع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة اقسام لان المتحرك بها على نهج واحد و
لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو
الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبالارادة القوة الحيوانية والقوى الثلث او مبادئها تسمى نفوسا ولما علمت ان
مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون غيرها فهي اما الطبيعة او العادة او الاتفاق
لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ هاهنا بصدد الفرق بين
العادة والصناعة لانهما متقاربان تشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان الفعل الذي
يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات وحركات
وهي بوجه غاية للافعال وبوجه مبدأ فاعلي لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما الذي
يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي من افاعيل وحركات كان القصد بها متوجها نحو
غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه
اليها بالذات فكانها من الغايات العرضية كالشرور ونحوها ويستعلم الفرق في مباحث
العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك الغاية
التي هي الصورة والملكة والحاصلة للنفس بواسطة تكرر تلك الافاعيل والحركات بل
هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة من العود لكن كثيرا
ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس مجازا ولكن اعادة لملكات
الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس وعلى نفس الفعل الصادر عنها
بسهولة والحاصل ان كلا منهما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو اخر
وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم بكلام يحصل منه اثر في نفسه وحال نفسي زمانا
واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات راسخة
وصورا ثابتة هي صورة تلك الافعال ومبدأها الفاعلي كالنحوية الضعيفة في الفحم اذا

اشتدت نفيه صورة محرقه نارية تفعل فعل النار وكذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة تصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بكلفة
ومشقة وتجشم كسب جديدة من هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات والعادات العلمية
والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر اولا ثم الاشتداد يوما فيوما لم يكن
لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجع التاديب والتمرين ولم يكن في تاديب
الاطفال الاثر فيهم الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما هو المطلوب في
نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين العلوم والصنايع لاستحكام صفات
اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت
كصحيفة خالية قابلة لكل نقش وصورة وستعلم في مباحث المعاد ان افراد البشر
انما تبعث يوم القيمة وتحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم
في الدنيا فتصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهائم وبعضها من السباع و
بعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة هذه الصور كامنة
مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد و
اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور قوله والقوى التي بالطبع منها ما يكون في الاجسام
الغير الحيوانية آه قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اقسام اربعة كل منها جنس آخر تحته
انواع كثيرة ثنتان منها توجدان في الاجسام الحية احديهما فعلها على نسق واحد وهي ما في
الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد وهي في الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجد
في الاجسام الغير الحية احديهما في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى
في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم
الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب مزاجه من مزاج الانسان
فان الاعتياد ربما يكون محققا ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا
وقد قال بعض الاوائل ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال آه زعم قوم
من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا تكون الا حال
الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم بان هذا القايل يلزم
عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع
الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو
بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يبصر بصرا والخشب الذي

ليس

ليس في طبيعته ان يقبل النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان
الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب المحصل بان هذا الاستبعاد
عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ التغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت
جهات مبدأيته او لم يكمل فلم يخرج بالكلية الى الفعل فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر فصح
قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن تمام القوة
بل بعضه فلم يكن للموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة
حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة و
اذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح
صورة كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح
كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص على انه قد يكون لشيء واحد نحو
ان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى
الكمال ففي ما ذكره اعتراف بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدأيته
او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين ان لا يكون في شيء جهة
من جهات المبدأية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدأية
كالكاتب الذي يكتب وذلك المتوسط كالامي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند
عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب بالفعل ولا بالقوة والآخر كاتب بالفعل و
الاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد من الفعل بحسب
تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة فهل لهذا الامام هل لك ولمن يأتم ويقتفي بك
ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المتدرب المتمرن في تعلم الكتابة وكتبها
عند عدم الاشتغال بها في عدم كونهما مبدأين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين
كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عنه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان
من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او بعيدة او استعداد
لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما لا غير واعلم انه يوجد في كثير من
نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوائل قوله وغاريقوا منهم وصورة
هذه اللفظة اما مفرد كانه اسم رجل وينافيه وجود الالف بعد الواو واما جملة مركبا
وجزؤ غاراي جماعة بقوا منهم ولا يلايمه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الاوائل بعد
حين كثير والاولى اولى لجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا

ما يكتبون الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيغفو ويصفو فح ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وستعلم ان ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكلما ليس بموجود دايما فهو مستحيل الوجود فالامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا المعنى ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم مقدمة على الفعل والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكر ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قايما بشئ فان كان وجود الشئ الممكن الوجود وجودا تعليقيا فلامكانه سابق وامر آخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه مقدم على فعليته وان كان وجوده قايما بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فلا مقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستتضح لك هذه المعاني من المتن عن قريب والشئ الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون والا لكان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخ آه بيان ان المفارقات عن المواد ليس امكان سابق على وجودها وذلك لان امكان الشئ امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين الاول وجود الشئ شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار تعاليه لذاته على نفسه والثاني وجود الشئ في ذاته اي باعتبار نفسه بنفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود شئ قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجودها انفسها هو وجودها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل كل من يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر يكون فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان وكالابيض بما هو ابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم فهذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون لامكانه بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشئ فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود بلا موضوع ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشئ متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشئ اذا كان جوهرا قايما بذاته كان له ماهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب ماهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشئ تحت مقولتين بالذات انما

الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم يعني الامكان على هذا الفرض وجود ازايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده مركب من وجودين وجود الماهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فاذا فرضنا جوهرا كان عرضا وحكمنا بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها بالقوة هذا خلف فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قايما بنفسه لا في موضوع آه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان ويكون ذلك الامكان قايما بنفسه سابقا على وجوده وهو ممتنع كما مر بل يجب ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع واما ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه قبل حدوثه اما الجسم الحادث كنارة حادثة او كاحادث فامكان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا يتراخى وجوده عن وجود صورته فامكانه القايم بمادته هو بعينه امكان صورته بالذات فالشئ الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالعرض آن حدوثها لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون فيه امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا في شئ بل انما فيه امكان ان يوجد معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المنفكة عنها كما سنكشف لك هنا تحقيقه في موضوع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم ان الاشياء ولها وجود مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه بحسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجمادية ومنها ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سواه ذلك البعض مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما حققناه وفي كثير

منها مفتقرة اليه على تفاوت لها فالافتقار فليس افتقارها الى المادة فى اللمس والذوق كافتقارها اليها فى السمع والبصر فالاولان قوتان سارتيان فى تمام اجزاء العضو والاخيران قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الامرين فالحاصل ان النفس الناطقة لا يحدث الا بوجود مادة بدنية يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الاتها الطبيعية واثارها البدنية اعلم ان فى هذا الموضع اشكالا ذكره بعض المحققين فى رسالة الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود وحكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم حامل لامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم لامكان الوجود فيمتنع حدوثها فى الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا جسما ما ويا حاملا لامكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدا لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين مع تساوى النسبتين انتهى ولم ندر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانسانى اذا استعد بمزاجه الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه التدابير الانسانية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع النوع الذى لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع الحصول الا بان يكون قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا محالة يجب ان يفيض من المبدا الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل الوجوب والاولوية فاذن وجود البدن باستعداده ومزاجه استدعى صورة مقارنة له متصرفة فيه ولكن جود المبدا اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدا مفارق وكما ان الشئ الواحد يجوز ان يكون مجعولا من جهة اخرى كالوجود والماهية المتحدة به ويجوز ان يكون جوهرا او عرضا جوهر كالفراد نوع جوهرى بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهى من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوث ذابلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدا حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد

البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شئ من عوارض الماديات وشائبها الا بالعرض فتدبر هذا ما سنح لنا فى سالف الزمان على طريقة اهل واما الذى رايناه واخترناه بعد ذلك الزمان فى تحقيق المقال ودفع الاشكال هو ان للنفس الانسانية مقامات ونشات جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم التخيل والتقدير وبعضها عالم الخلق والتصوير فالحدوث والتجدد انما يطرا ان لبعض نشاتها السافلة دون نشاتها العالية فانها متداول بكونها الصعودى فى الترقى والاشتداد فى الوجود وليس حال النفس فى اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدا الفعال فهى بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها دائما وجدانا كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والكلام اولا واستغنائه فى بقائه اخيرا فلا ينافى بقاء النفس فساد البدن المحتاجة هى اليه اولا ولا ينافى ايضا بقاؤها وفعلها الخاص وهو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطل شبكتها القوى والحواس وكل جسم فانه اذا اصدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذى بالارادة يريد اثبات القوى المباشرة للافعال والحركات فى الاجسام كلها اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شئ بالعرض ان يكون المصدر لذلك الفعل بالحقيقة قوة فى شئ آخر مجاوره هذا الشئ او يرتبط به مجاورة او ارتباطا يستلزم ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذى يصدر عنه الفعل بالذات اما يكون صدوره عنه بالقسر ام لا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته كالحجر المرمى الى فوق بقوة الرامى وفعل المعد اياه للحركة والذى يصدر بالذات من غير قسر لا يخ اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والفاعل فى الاول نفس وفى الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار وعلى اى الوجهين لا بد ان يكون بقوة فيه زائدة على ذلك الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء ان فى الاجسام الحيوانية شئ غير الجسمية به يصدر افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما تقتضيه طبيعة جسمها الذى هى فيه كالحركة الى فوق واما على الثانى فلان الفعل الذى يصدر من الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباين عنه والمباين اما امر مفارق عن الاجسام او امر جسمانى فهذه اربعة اقسام اما الاول

فما سبب لان هذا الجسم يشارك الاجسام فى كونه جسما ويخالفها فى هذا الفعل لابد
ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية وهو المراد بالقوة فصدوره عن قوة والمفروض
خلافه هف واما الثالث فهو ايضا خلاف ما فرضناه فان القسم هو الذى يصدر عنه لا
بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسمانى لا يخرج عن هذين واما الرابع
فلانه لتساوى نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم
بتوسطه فى صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فيلزم الاشتراك المذكور لما
علمت والقوة فيه زايدة على الجسمية وهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت
بالمعاونة او بكونها مبدا قريبا او القوة فى ذلك المفارق وتلك القوة اما ارادة مخصصة
او ليست كذلك فعلى الثانى يكون حكمها حكم ذات المفارق وتعود الاقسام الثلثة المذكورة
فيها واما على الاول فتعلق تلك الارادة لصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير
الاجسام اما لتميزه بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص بهذا الفعل بها اذ على سبيل الاتفاق
والجزاف والامور الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع
وكلامنا فى الافعال التى تسمى افعالا طبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل
فان كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت فى الجسم مبدأ موجب لصدور الفعل وان كان
الثانى فهو ايضا يستلزم المط لان الذى يفعل فعلا فى الاكثر فاختصاصه بذلك لامر يقتضى
رجحان ذلك الفعل على تركه وبه يميل الجهة صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح
المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتى فيكون المبدأ
موجبا والتخلف فى الصدور انما يكون لعايق غريب والقسر لا يكون دايما ولا اكثريا كما
ثبت فى الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث
فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دايمى او اكثرى وكلامنا فى الفعل
الذى لا يكون بالقسر ولا بالجزاف وقوله وكذا ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى
اه يعنى حكم كون الفعل اكثرى بالوقوع من شئ وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد فى استلزام
كل منها قوة يصدر عنها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذى
الخاصية ان صدوره منه بها انسب واليق من لا صدوره او من صدور ضده فهو تلك
الخاصية اما موجبة له او مرجح له والمرجح بالذات او بالعرض والذى بالعرض هو خارج
عما نحن فيه متى ان يكون بالذات والذى يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع من
قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهى المرادة من

القوة

القوة فتلك القوة هى مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة
بان تصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بهما جميعا او بتوسطها بين تلك العلة
وبين الفعل حتى يكون هى المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى بحث
شديد وتعمق عظيم ربما يلوح لك منه شئ بتتبع ما بيناه فى مسئلة الجبر والقدر ثم ان
لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة فى الاجسام لاجل صدور الافاعيل المختلفة
فيها مع اتفاقها فى معنى الجسمية فاذا كان الاتفاق فى الجسمية والاختلاف فى الافاعيل
يقتضى اثبات القوى المختلفة لتختلف بها الافعال فكذا الاتفاق المذكور مع اختلاف
القوى يستدعى اثبات قوى مختلفة اخرى قبلها لتختلف بها هذه القوى وهكذا يرجع
الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التى هى مبادى الافعال ان كانت اعراضا
متاخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت ولكنها او مباديها صور مقومة للاجسام
الطبيعية يحصل بها الاجسام انواعا فالجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم
الجنس للفصول المختلفة ولا استبعاد فى كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم
منها فان سميت تلك المبادى اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلب فلا مضايقة
فيها وقد مر فى مباحث اثبات الصور ما يعين بدفع هذا الاشكال وامثاله ولنوكد
بيان ان لكل حادث مبدا ماديا ونقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة
مادة اه اعلم ان لكل حادث مبدا فاعليا او مبدا ماديا والمبدأ الفاعل هو الذى به
يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدا المادى هو الذى به يمكن ويصح صدوره
وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ ره
بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات مبادى فاعلية هى المسماة بالقوى
الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادى مادية وقد مر من الكلام ما امكن
الاكتفاء به فى اثبات هذا المرام عند دفع ما ذهبت اليه طايفة من ان القوة مع الفعل
دايما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولنوكد وذلك لكثرة المنكرين
وتوغلهم فى الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم فيه فى باب اثبات القوى الفاعلة
والطبايع بناء على توهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا والا فقد علمت ان الارادة العالية لا يخصص شيئا الا لمخصص منه
ولم يعلم هؤلاء القوم ان تمكين هذه الارادة الجزافية على اعتقادهم لا فى المبدا ولا
المعاد ولا فى صفاته وغير ذلك من المقاصد الشريفة ولم يبق اعتماد على اعتقادهم لا فى المبدا
ولا فى المعاد ولا فى تحسين حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا فى تصديق وتكذيب لراى وهذا

الذي دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اعاذنا الله من شروره في الدين
حذره على عقائد المسلمين هذا ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث او غير
حادث واما غير الحادث فعندنا منحصر في الباري جل اسمه وعلمه واسمائه الحسنى لا على وجه
يقوله الصفاتيون القائلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القائلون بثبوت الاشياء
المنفكة عن الوجود ولا على ما يقوله المشاؤن القائلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها
الصور العلمية الالهية ولا على ما يقوله الافلاطونيون القائلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة بذواتها
المتباينة الذوات المباينة لذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد
يخبط بعض المتأخرين فقالوا الحادث اذا قيل اول يعني به ان لزمان وجوده اول والقديم
ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس لوجوده
زمانيا واما القديم بالعرف وهو ما تطول مدته فانه بالحقيقة حادث ولزمان وجوده اول
وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدأ اصلا ولا قديم بهذا المعنى الا واحد وما سواه حادث حدوثا
ذاتيا كما مر فعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني
فكل واحد منه يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة فيه ان الحادث قبل
حدوثه ممكن الوجود وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع ايضا معدوم وليس بممكن و
ايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته نسبة النقص الى
التمام والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس
هويته بوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته وهو مضايف و
منها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان الامكان معنى من باب المضاف
والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه وهو نفسه
حادث قبل الوجود وليس الامكان ايضا هو نفس قدرة القادر عليه فانه لا يريد ان يكون
ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال الشيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن ولو كان الامكان
نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير
ممكن لانه غير ممكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان
واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين مقدوريته لما امكننا
العلم بامكانه نظرا في نفس ذلك الشيء بل بان ننظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا
والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في انه
هل هو ممتنع او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول بمجهول وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كان الموضوع واحدا

لاستلزام

لاستلزام كل منهما للآخر لان احدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار
نسبته الى فاعله فاذا تمهد هذا وتقرر كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما
معنى موجود او امر معدوم والثاني باطل والا فلم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها اقرب و
بعضها ابعد وانه قد يكون للامكان امكان سابق وليس الامكان طبيعة تقوم بذاتها اذ لو كان كذلك لما
اتصف بها شيء وهو ظاهر وايضا لكان منحصرا في واحد لما ثبت من حال المفارق عن المادة ومن حال
اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته بنفسه اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد
تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث محله فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا
ايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذا ثبت ان امكان الشيء ليس بغني
عن المحل ولا جوهرا لا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي سبقه لا بد ان
يكون في موضوع ولا بد ان يكون ما فيه امكان الحادث شيئا له تعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء
اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فبذلك فكل حادث يسبقه امكان وجوده في
وحامل لامكانه وذلك لان الامكان الذي للحادثات يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا او مادة وهيولى و
وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة
والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة
والحجة فيه اذ لا بد في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس
الجسم كما عليه الرواقيون او البعض منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها و
الا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها
فلا يكون هيولى وهو محال وايضا نعود الكلام اليها وتتسلسل الهيوليات وهو ايضا محال فالحاصل انه كلما
يحدث الا وله قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة
او الحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما لان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا
كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل واستعداده لحصوله بعد
ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني الحاجة الى المادة
في قوامها اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة
لا في المادة فلا تحتاج عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لا
ولكن تحتاج النفس الى المادة من وجه آخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا
الوجهين لترجح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوم اذ كانت النفس عندهم اعراضا قائمة بالنفس ويكون
النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وحاجة كمالاتها الذاتية ومقاماتها من جهة واحدة هي
الرجحان واما ما في المادة ففي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم الماهية واما ما عن المادة ففي

تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس الماء الخارجي
مجرد صورة المائية بل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن
المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات واحدة والا لكان الفا
سد مع مادته والكائن حدث مع مادته فحدثت الحادثات دون استعداد سابق
ولما دعى للتعالى تغير الفاعل واعلم ان الامكان هو ممكنية الشئ لا غير وهو معنى حاصل
حصل في المبدع والكائن لكن ما به الممكنة فقد يكون نفس مهية الشئ كما في المبدعات وقد يكون
صفة في قابله وهيولاه اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة
وما يجري مجراها له وهذا كفضاء بيت او سعة حوض فانه صفة للبيت والحوض اذا حضر
في الذهن واحضر قدر ما وسعه من الرجال او الماء كان امكان وجوده فبهذا ينحل شبهة
من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي لوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة
كالفضاء معنى وجودي والقوة معنى عدمي والفضاء بالقياس الى ما هو يسعه من الرجال لا
بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا او الامكان الذي
قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية
وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت
ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب لا محالة اما
آخر وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما تقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على
ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل شيئا
فانها هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقايق فانها نافعة جدا ولا تجدها مجتمعة في غير
هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق ومشرقيات هي العمدة الوثقى والنور الاسنى و
الحكمة العليا والمعرفة القصيا   ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل آه المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشا هذا التوهم ما ذكر ههنا من ان
كل حادث يتقدمه امكان وجود وان القوى مبادى الافعال وان القدرة ضرب من القوة
وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال امكنه
فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم المهية على الوجود والجنس على الفصل
والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور مالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج
الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة

مطلقا

مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدا الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة
حكاها الشيخ عنهم وعمدة ما حداهم الى ذلك ما وجدوا في البزور والنطف انها قبل النبات و
الحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها لانها من حيث
هي كذلك اعدام ملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى
مقبولة ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده
الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني و
تقدم الفعل على القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان
المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا
وقد يتحقق قبله بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص آخر الا ترى ان الدجاجة من البيض و
البيض ايضا من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان
اولى بالتقديم من النطفة سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة فمن هذه
الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية
والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا امكان وما قيل ان الامكان من المراتب
السابقة على الوجود فذلك من حيث ما يكون الملحوظ حال الشئ بحسب نفس مهيته من حيث
هي هي وهي ليست باعتبار نفسها مجعولة ولا متعلقة لشئ اصلا بل المجعول بالذات والمفاض
هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا تعقل مهيته لكن اذا تحقق الوجود ذو المهية من
علة فللعقل ان يلاحظ المعاني الثابتة له الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي
المسماة بمهية الشئ فاذا لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة
فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي
نسبتها الى الطرفين فيحكم عليها بعد الامكان بالحاجة الى السبب ثم وجدان السبب ما لم
يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فيحكم عليها بالايجاب بعد الامكان
والحاجة فالوجود بالقياس اليها اي نسبة الموجودية اليها متاخر عنها بهذه المراتب
وهذا لا ينافي كون ما هو الموجود بالحقيقة مقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية
وانت تعلم كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كانت
حاله بحسب اعتبار نفسه مقدما على كل شئ بالاضافة اليه وهذا لا ينافي تاخره عن
ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب
الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها اعراض لا تقوم
بذاتها فيحتاج ان تقوم بجوهر قايم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشئ ما لم يصر بالفعل

لم يكن مستعدا لقبوله شيئا اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشئ الذى
بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة ولا يمكن ان يخرج
بنفسه من القوة الى الفعل بل بشئ غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشئ بالقوة ثم ذلك
الشئ ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد لصيرورته بالفعل بعد القوة من مخرج آخر يخرجه من
القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهى الى امر هو بالفعل دائما
وكثيرا ما يكون القوة تخرج الى الفعل بشئ من ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان
كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد يبرد فيوجد بارد وكالنار يحصل منها نار والانسان
يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه متقدما زمانا على ما بالفعل ليس من جنس فعليته
متاخر بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته بل من نوعها ففى النطفة مثلا قوة متقدمة زمانا
لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية
هى من نوع الفعل وكذا الحكم فى البزر والشجرة التى يحصل منه فليس كون القوة اسبق
زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان فى تقدم الفعل
على القوة اعنى ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم فى المعرفة والحد وهى
الوجود الذهنى فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة ولا نحدها الا بالفعل
فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متساوية قوائم الزوايا
ولا تحتاج فى تحديده الى ذكر القوة وتعقله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع
الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس وههنا التقدم
بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال و
الخير فى كل شئ من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر
وهو عدم شئ اما بالذات او بالعرض والشر بالذات من كل وجه لا يمكن وجوده
اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا محضا هذا خلف فالشر
المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان
يكون له كالعمى التى هى اعدام الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشويه فى الخلقة
واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذى هو ادراك المنافى
واعلم ان اعظم الشرور الواقعة فى هذا العالم هو الالم لانه من الادراك وان كان من افراد
الوجود كالتفرد والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية فادراك المنافى يكون وجود المعنى
المنافى ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجودا للمعنى
المنافى فى النفس وان كان علما حضوريا كان وجود العين المنافى فى النفس كالالم الحاصل

من تفرق

من تفرق الاتصال فى الدنيا وفقد العلوم والكمالات للمدرك لها فى الاخرة وما بمنزلته
الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود كل امر هو ما كان فهذا الوجود من افراد
ماهية العدم الذى هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التى لا يتعلق
بها ادراك من صاحبها والحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هى فى الامور التى هى
مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن فى الوجود امور فيهما او منها او فيها ما بالقوة لكانت
الكمالات والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة لها بالفعل فلم يكن شر بوجه
من الوجوه ومما ذكرنا ظهر لك ان الفعل على الشر خير من فعله والخير بالفعل خير من القوة
عليه لما علمت ان وجود كل شئ ما كره وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك
ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه ونقصه وقوله قد علمت حال تقدم
القوة الى آخره تاكيد لما ذكر صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا
بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم زمانا على الفعل الذى هى بالقياس اليه
ولكن قد تتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما ما بالطبع وبالزمان ايضا وقد
لا يتقدم كالحيوان التولدى والنباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها او جنسها
ولكن لا بد فى كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات ومن مغاير آخر
لها فى الزمان به تخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بفعل و
لو لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض لم يمكن خروج شئ من القوة الى الفعل
فقد علمت ان الفعل متقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان
وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه
بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما
لا يقارنه قوة اصلا فى الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند رفع غيره عنه وهذا
شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا فى تنزيه الاول وجل اسمه والى
ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية
والى ما هو بالفعل فى وجوده وبالقوة اخرى كالصور والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته
هى كونه بالقوة فيكون قوة على كل شئ واليها ينتهى جهات القوة والاستعداد كما
الى الواجب تنتهى جهات الفعل والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية واقتضى
آخر العجب لما كان غير جائز ان يقف وجوده على حد متناه بل يبقى وراءه الا
الغير المتناهى وجبت منه هيولى ذات قوة غير متناهية فى الانفعال كما له قوة غير متناهية
فى الفعل وكان لا بد ايضا فى بحدها الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما

الا متناهية من تجدد امر يكون هو بتجدد وجوده على التجدد والانقضاء ويكون
حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية
لاغراض علوية يتبعها استعدادات غير متناهية تنضم الى فاعل غير متناه في الفعل
وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات لان الاجسام متناهية
العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية ولا يحصل من العدد المتناهي في الجهات
المتناهية الا امور متناهية وكان ينقطع الفيض ويثبت الوجود على ذلك المبلغ
ووقفا عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي
من غير ان يخرج واحد منه من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام ورتب
الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات
المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز خروج الممكن منها دفعة لان
الابدان ولا مع الابدان لتناهيها عددا ومقدارا فيجب الاستعدادات
يحصل من واهبها قوتا بعد قرن راجعة الى ربها اما سعيدة منعمة اذا كملت
او شقية معذبة ان نكست رؤسها فصل في التام والناقص وما فوق
التمام وفي الكل وفي الجميع الموجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او لا و
الناقص اما مستكف اما لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به
ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه ويكمله ثم التام
ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا
فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل عن ذاته
وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين
الخارجي فهو الناقص الغير المستكفي وهذه المعاني مما يتصور كله او بعضه في اكثر
الانواع بحسب حيثياتها وصفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها بوجه من
الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة الوجود والموجود
بما هو موجود فقالوا التام هو الموجود الذي يحصل له القسط من الوجود الذي يليق
به والتام يناسب ما بالفعل والناقص يناسب ما بالقوة ولهذا ذكر هذا
الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل للتصور
في حقه بالفعل من غير تراخ وقوة وفوق التمام هو الذي وجوده افضل ضروب الوجود
ومع ذلك يفضل وافضل ضروب الوجود وكمال الوجود عنه الوجود الفايض على

ساير الاشياء والناقص المطلق هو الذي ليس كماله لوجوده الذي ينبغي له بل
يحتاج الى مكمل يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له
الكمالات شيئا فشيئا وكمالا بعد كمال الى لانهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال يكون بطريق النقل من معنى آخر سابق بل
بطريق اطلاق الاسم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ
الناقص ما هو اعم من ما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار وهذا اولى
من ان يكون لهذا اللفظ معاني مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات
من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام كان مستعملا اولا في ذوات العدد
والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيقال هذا
تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد من الاشبار والاذرع ثم في القوى
والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو
وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من
الوجود او جميع ما ينبغي لموجود على الاطلاق كان للموجود انحاء واحادا متعددة
وهما او فرضا او مجازا والكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة
المفارقات العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا استعملوا
التام والناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم وطبيعة
الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف لهذا المعنى الى هذا المعنى
فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والموصوفات
لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف
افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد
وكمال الحار حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان
وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل او التشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد
قد يكون معنى مجازي لشيء جزء المعنى حقيقي لشيء آخر فالمقدار او العدد المعتبر
في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم
والمشتبه وهما غير صادقا او لا تشبيها قريبا اولا وذلك كما يوصف القوى بالزيادة
والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال

الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اذا امكن فهو اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم الخوض والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من دأب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ لما كان التام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد البتة فالجمهور لا يقولون لعدد او ذي عدد هو اقل من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور الثلثة فيه فان اعتبر مبدأ ووسطا فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان كان له وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او اكثر قليلا كان او كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فكون العدد ذا مبدأ ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في مراتب هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يمكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية لبعضها على بعض فان تفاوتها في كون الوسط في بعضها اكثر وبعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الوسط كثيرا لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما ترى انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص بما هي طبيعته واما هي من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا ويمكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحدانيته ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرينية وغيرها هو مما فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمال آخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل عدد يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد منه كالاثني

عشر والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة والثمانية ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء هو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن للذوات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته او بسبب الغير فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كل من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما انه كل منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياه والعجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا مؤثر في الوجود الا الله ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء والكاملون فانه مدرك عزيز المنال لحيثيات معنى الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات المتخالفة الحقائق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وما يتلوه من خلفاء الله ومقربيه كما ان الوجود شامل لهما لكن على التشكيك والضعف قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نائب المستخلف يفعل بفعله لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشأن العقول القادسة افاضة فضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي ايضا فوق التمام مع انها دون الاول بما لا يحيط به عقل ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متقاربة المعنى لكن التمام ليس من شرطه آه هذا القول الى آخره واضح المعنى غني عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير ما يعتنى بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية ودقايق المعارف الربانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الذين اخذوا علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة وحجم ومن القبيح للمتكلم في هذا العلوم ان يطول في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباب مينا سوح ونحوهما حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور وحقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف واهمل في ايراد كثير من المهمات منها واخطأ في بعض ما اورده

من المواضع والابواب التي لا يسع الانسان الا باصابة الحق فيها ودرك
الصواب ويجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة فان اتفق
الخروج الى امور غير مهمة كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعليمه لطالب السعادة
وكان سقراط معلم افلاطون الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه
في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها
معتذرا في آخر عمره بان كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي
يصير به الانسان مستحقا لاسم الحكمة متعظما في الملكوت زينة للعالم العلوي خاصا
من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء

المقالة الخامسة

الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهي الامور التي يعرضها
العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل واحكام كل واحد من اقسامها
الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح
الفصول نذكر بعض القواعد والفصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكر الشيخ
بعضها في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكره معوانا على التحصيل
موجبا للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب الصبر لما خلق لاجله وهي هذه
الاول ان الموجود من الاشياء اما انيات ومهيات والوجود كما علمت ليس مجرد المعنى
الانتزاعي وانما الموجود بالحقيقة وهو امر بسيط ليس كليا ولا جنسا ولا نوعا ولا عاما
ولا خاصا ولا جزئيا مندرجا تحت ذاتي لبساطته واما المهية فالمراد بها المعنى الكلي
والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد
اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة على انها موجودة والمتكلمون
على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلائل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض
تابعة للوجود في الجعل والموجودية اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا
انحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة
من المفهومات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او
مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني
ان المهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها
من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف بثبوتها وتحققها
والا لتركب كل حقيقة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط
لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها موجود فان

كان

كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملة على الواحد والايراد عليه
بان الكثرة لا بد من واحد من جنس الوحدات التي تالفت هي منها لا الواحد الحقيقي
ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا
من عدة اشياء غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير
الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ايضا ان يكون كل واحد منها ايضا مركبا من اشياء
اخر وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح
لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتيبا ذاتيا فيجري فيها
براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين
وغيرها فظهر ان البسيط موجود سواء كان جزء المثنى او لا ومثاله ذات الباري و
مهيات الاجناس الاربعة العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سياتي تفصيلها
الثالث ان البسايط هل هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين
انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا آخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك
الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه غيره او لم يفرض و
الايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له
حقيقة فكذلك الوجود وكلما فرض انه المجعول بالذات فان امتنع ان يكون السواد في كونه
سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة
السواد مجعولة ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان
قيل ان المجعول ههنا هو اتصاف المهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اني ما شئت له حقيقة
وهو ايضا غير مجعولة وبالجملة كلما يفرض مجعولا فله حقيقة سواء كانت بسيطة او مركبة
من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا
وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع
اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة
كانت او مركبة بل هو حالة ارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا
الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل نفس
الصيرورة بحقيقة التصور بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة
شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان والنسبة

ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المرآة والمرئي بها
فهي مرآة آلة للنظر والملاحظة وليست حينئذ مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت
والتفتّ بها صارت حينئذ مرئية وانسلخت عن كونها مرآة وهكذا الفرق ايضا بين التصور
والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس
عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عن
تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا
وحصولها في الذهن لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق
بل التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب صيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظ
بوجه ارتباط احدهما بالآخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي
نسبة منتسب الى منتسب ونسبة المنتسب الى المنتسب لا يمكن ان يكون متصورة
والا انسلخت عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا استقلت او استند اليها صارت
معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا هذا غاية ما يقرب
به طريقهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا والجعل بهذا المعنى وان كان
واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية وفي جعل المركبات اتحاد
وصورة بعضها بعضا بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق
مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع الا انه لا بد
فيه من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور
وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون ولكن لا بد من
وجودهما حتى يجعل احدهما الآخر وذهبت اخرى الى ان الماهيات مجعولة دون
الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل يجعل الماهيات اياها بل
يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس الماهية لا صيرورتها موجودة ولا
الوجود بناء على ان الوجود ليس امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة الماهية وكونها
بالمعنى المصدري فلا يصلح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي
بينا ان السواد سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به لان الذاتي
غير معلل لكن كلا منافي ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وفي كونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب
الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى ان بعدهم والمتاخرون الا

القليل

الا القليل منهم وهو ايضا سخيف من الاول كما ستعلم بل التحقيق عندنا
ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية فلانها لو تعلقت
بالجاعل لما امكن لنا تعقل شيء من الماهيات المجعولة الا مرتبة بجاعلها المشتمل على
تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم ان يكون المجعول من المفهومات الذاتية والمقومات
التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية
واحدة تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف
فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات والماهية
مجعولة بالعرض كما هي موجودة بالعرض ولا يلزم ههنا شيء من المفاسد فان قلت
يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل وان يكون تعقله
بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان
ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلنا الوجود في كل شيء نفس هويته الشخصية الخارجية
ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شئون جاعله متفرع
عليه ولا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق
بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم يحصل منه في الذهن فهو امر
كلي والوجود بمعزل عنه لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا غير
والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس
بماهية لشيء كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود
القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون
احدى تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم عدم العلة
فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركبت عنها كانت في
بطلانها معلولة لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احد منها وهذا
يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء الحقيقة المركبة
متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء واحد
ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء
الجملة عليها فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة
ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الآحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بتلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة

لابد وان يجتمع فيها هذه الامور من تاخرها عنها وجودا وعدما خارجا وذهنا اذا
عرفت هذا فنقول لاجزاء الحقيقة لكونها مقدمة عليها ذهنا يلزمها لازم ولكونها
مقدمة عليها خارجا يلزمها لازم آخر فالاول هو كونها بينة الثبوت للماهية لان
البين للشئ هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشئ والذي لا ينفك عن
الشئ ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص من كونه لا ينفك والموصوف
بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشئ كيف لا يكون
بين الثبوت له عند تصوره واما الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب آخر اذ الماهية
المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن
سبب جديد بل اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على
المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد
فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعني بكونها بينة الثبوت و
استغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعني باستغنائها عن السبب فالاستغناء
عن السبب اعم من كون الشئ بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان
الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها متقدمة عليها في الوجودين والعدمين
وهذه الخاصية تستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد
فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني
عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي
الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول اعم من
الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان
يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان
الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما
بالآخر فان قيل الليس المعجون يكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الآخر فنقول
ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صادرت كالجزء الاول
للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الآخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار
وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا
الى الآخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض على طريقة
الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة
جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجة الى الاجزاء

والاجزاء

والاجزاء وموضوعها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت
الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كاحتياجها اليها لا على وجه الدور المستحيل
بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب له وحدة
طبيعية ثم كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان المركب اشرف
وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا تحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها
الخاصة وكذا في كثير من افعالها كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض
افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الحقيقة الكونية
كالافلاك ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز
ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيبين الذهني والخارجي
اعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد
مثلا فانه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضا للبصر ومعلوم ان جهة
الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذا السواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر
ولو كان اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا ولكن هذا التركيب لا يمكن ان
يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية في الخارج عن قابضية البصر لكانت اللونية
المحضة والقابضية المحضة اما ان يكون محسوسة او لا فعلى الاول فعند اجتماعهما
اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف
وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة
عنهما مغايرة لها اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة
المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء قوام الشئ المحمولة عليه خارجة عنه وذلك محال واما
اذا كان الجزآن او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او
مخالفا له فان كان السواد امتنع تقومه بالآخر وان كان مخالفا له كان لونا محسوسا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة
ويلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل وحدثت هيئة
اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال
فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي فهما موجودان بوجود واحد
بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيب
اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة قدرا او لا والمتصادقة قدرا اما ان يكون متداخلة او غيرها
وغير المتصادقة قدرا اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة قدرا هي التي

بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحيوان للانسان
وغير المتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من غير ان يكون مقوما كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان
لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة والصورة للمركب بما هما
مادة وصورة كالاعضاء للحيوان والآحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا
من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول والنفوس فانها داخلة
تحت جنس الجوهر ومخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصور وكلما يدخل مع
غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج
وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن
هو مادته ومبدأ جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته ومبدأ فصله
القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر
كما علمت من حال السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد
جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثل المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح
جنس والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا
الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما موجودا متميزا عن صاحبه
واما ان الجوهر هل يكون مركبا من اجزاء لا يكون البعض جنسا والآخر فصلا فالجمهور
زعموا ان ذلك ممكن كتركب الجسم من المادة والصورة والمحققون ان كلا منهما يمكن
اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا
كما ان الجنس والفصل في المركب العقلي يمكن اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا
عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا
في المركب او في البسيط كلاهما مجعول واحد بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات
زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل آخر مستدلا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات
يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي
وجد بعد القطع او الموت عين الجسم الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك
الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو جنس وبينه بالمعنى الذي
هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل
الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى
امر غير محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص

الوجود

الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحدى الصور المقومة لوجودها ومعنى تعاقبها تعاقب
الصور انها لضعف وجودها يمكنها لحوق صورة ما اية ما كانت الا انها في حد ذاتها امر واحد بالفعل
باق بالعدد كساير الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام الذات
وتمام الشيء متضمن له وما فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكانت تلك
الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف وهذا معنى التركيب الاتحادي في
المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف
انيقة ذكرناها في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار فصل في الامور العامة
وكيفية وجودها وبالحرى ان نتكلم الان في الكلي والجزئي لان الموجودات اما وجودات واما مهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود
لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في
هذا الفصل بيان معاني الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي يعرضها الكلية و
العموم هل هي موجودة في الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف توجد والموجود لا بد ان يكون
امرا معينا شخصيا وكيف توجد امور واحدة مع المتقابلات والاضداد وفي امكنة واحيان مختلفة
ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان كان الكلي موجودا بالقوة ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل و
كذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه
انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود
فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي
او فرسا كذلك او فلكا او عقلا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا
طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الموجود المطلق صالح لشيء منها الا بعد ان يصير موجودا
مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود وهذا لا ينافي كونها معروضة للموجودات الخاصة
الشخصية ولا ايضا ينافي عدم كون الموجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا
مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في الكمية والتقدر
فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال الكلي للمعنى من وجه انه آه قد ذكر للكلي معاني ثلثة احدها
المعنى الذي له افراد يحمل هو على كل واحد واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى
الذي امكن ان يكون له افراد كثيرون يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كمعنى البيت الذي
صنع من الذهب فجاز ان يوجد كثير من افراده وان لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي والثالث

المعنى الذي نفس تصوره يمنع من ان يقال على كثيرين ولكن لو قوع صد متعدد اما نع عقلي او سبب
ذاتي خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة
في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها
صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان
البحث عن معاني الالفاظ واطلاقات اهل اللسان ليس من داب الحكيم فان مناط كون
الشيء كليا هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو كونه وجودا
وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك
بين كثيرين سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها
ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما متناهيا او
غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة
وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي آه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون
جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين متحقق في سائر
المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد لسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي و
انما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى
هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث
عن احوال الكلي واقسامها الخمسة من الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام و
اقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير
ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد ولا الذي
انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطق انما يبحث عن هذه الاشياء
بحسب معانيها المنطقية التي هي ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية
المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية فكما الفرق حاصل بين مفهوم
الكلي وبين المفهوم الكلي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو
مفهوم الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع
ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي الحقيقي على ما   واما الجزئي المفرد
فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال بمعناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه لا
المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف الجزئي الاضافي
وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي
هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد المشار اليه

وكهذا

وكهذا السواد مثلا او لم يكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء كان
بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر
مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن
حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصور لم يتصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين
لامتناع كما اشرنا اليه انفا هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص فان الهوية
الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص
فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث آه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي
الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى اخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس
مفهومه المذكور سواء فسر بالاشتراك بين الكثيرين بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره
مانعا من الاشتراك او غير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما
يكون ذلك المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما نتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر
بالبال شيء من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما نتصور مهية من المهيات ولا يخطر
ببالنا انها كلية ونتصور الحيوان ولا نعلم انه جنس ونتصور الانسان ولا نعلم انه
نوع والناطق ولا نعلم انه فصل ونتصور زيد المشار اليه ولا نعلم مفهوم الجزئي فالكلي
بما هو كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس بما هو جنس معنى وحده الكلي
المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى آخر وحده
انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر ومعناه لكن احدهما
يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا
العروض لا يكون الا الذهن اذا الموجود في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا
فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا نوعا ولا غيره من المعاني المنطقية حتى
مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية من حيث هي تلك المهية مثل الانسان بما هو انسان
والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني
التي هي غيرها بحسب المعنى والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض
فكذلك ليس هو في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا بواحد ولا كثير ولا موجود
ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم
من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية
الفرسية   بل الواحد منه صفة تقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع

نفس تصوره [illegible] التشخيص من ذاته [illegible] ان مشاهد الامتناع
صح

تلك الصفة واحدة اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها
منحصرة فى ثلثة اقسام لان عروضها اما متوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
او المتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهنى او على الوجود الخارجى مثال
العارض لوجودها الخارجى كالحركة والحرارة والسواد مثال العارض الذهنى كالكلية
والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان
جنس فهى هيئات صرفة ويقال لها القضايا الطبيعية والمراد من الطبيعة المستعملة ههنا
كقولهم الكلى الطبيعى والنوع الطبيعى ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية
كما يقال هذه الحركة طبيعية وهذا اللون طبيعى وطبيعة النار كذا او طباع الفلك كذا
بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية
فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوه لوازم المهيات كالزوجية
للاربعة وتساوى الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة
مثال القسمين الاخيرين وهو عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض
الوجود الذهنى كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينها وبين ماهو عارض نفسها بما هى هى وعارض نفسها بما هى معقولة
فلا محة ثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها الخارجى على وجه اوضح فان قلت
اليس عمم الوجود بين العينى والنفسى والوجود العينى من الصفات الخارجية قلنا
الوجود وان كان عينيا خارجيا ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجى
ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه فى الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجى وقد ذكرنا فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجرى
مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هى هى فلما ذا قال الشيخ ان الفرسية فى حد نفسه
لا موجود ولا واحد ولا كثير ففى كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا
التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير تدافع فان سئلنا عن الفرسية
بطرفى النقيض مثلا هل الفرسية الف آه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها
وباعتبار حدها شيئا آخر غير نفسها ومقومات نفسها من وحدة او كثرة او وجود
او عدم او عموم او خصوص وشئ من طرفى المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين
فى الواقع وسلب الاتصاف لشئ من حيثية لا ينافى الاتصاف به من حيثية اخرى
كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه

كاتب

كاتب وعالم فلو سئلنا عن الانسانية بطرفى التناقض بان قيل هل الانسانية بما
هى انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا السلب اى شئ كان المسئول عنه
من المتقابلات تحقيق المهية ومقابلها فان الجواب حينئذ الا بالايجاب ولا السلب لكن ذلك بشرط
تقديم حرف السلب على الحيثية بان يقال ليست الانسان من حيث هو انسان بكاتب
ولا لا كاتب ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات
ما يوصف ويتحد بها المهية من حيث هى تلك المهية ولكن ليست حيثيتها حيثيتها
بمعنى ان معنيا هما متغايران وان اتحدا فى الوجود وبالجملة ان للمهية بالقياس الى عوارضها
حالتان احديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقايضها ايضا عند ما اخذت من حيث هى هى
وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التى هى تعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما
والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهى بالقياس الى العوارض التى تعرضها
مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية
بالقياس الى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين فى مرتبة من نفس الامر وهى مرتبة ذاتها
قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تخل عن احد الطرفين لكن
ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض فالذى شرطه الشيخ من ان لا يكون السلب
بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التى لا تخ المهية من حيث هى عن احد
طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها فى تلك
المرتبة جائز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة فى مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان
خلو الشئ فى الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما فى مرتبة من
من الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشئ
فى مرتبة هو سلب حصوله فى تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفى لا للنفى اعنى
رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفى النقيض فى شئ من هذه العوارض كان
الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل بالطرفين فى شئ من عوارض المهية كان
الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية
ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب فى لوازم المهية كما فهمه
صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب الظاهر
فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى
المقتضى لوجود الموضوع لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل فى السلب تقديم
الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبين

او من حيث نكون انسانية كذا اما ان يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او متكثرة او ليست الا هي او ليست غير التي
في عمرو وان رجعنا الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة فيه اللهم الا ان يعني ان
الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد او صارت زيدا في الوجود وقد جردناها
عن هذه الخصوصية وعن كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع
الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه ايضا ضرب من
التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي خارجة عنها
الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود
والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصل وغير ذلك مما لا مدخل في حدها   فان
سالنا سائل وقال انتم تجيبون فتقولون انها ليست كذا آه قد سبق شبه هذا الكلام
منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال فان كل الاجوبة الواقعة
عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير المهية واجزائها لو اخر
السلب عن المهية المحضة بنفسها تفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس المهية
وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد
فيه فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة
والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك الاشياء وقد علمت ان سلب
شيء عن تلك المرتبة لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة
فانها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب في قوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة
اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان والمصداق او
الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد
والسلب المقيد   وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسايل لا بد
يرجع الى الاهمال آه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية
كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس بكاتب وهل هو في زيد
وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين
هي التي وقع الحكم فيها على نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعة ولا بقيد العموم
او الخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت المهية من حيث هي هي لا
تابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها
فالمسئلة التي يكون هي موضوعها كالمهملة تحتمل المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر
الجواب

الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك
المهية كالانسانية كانها واحدة مشار اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية
فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم عليها من حيث الانسانية
ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها هنا في الاعتبار
التقييد بالوحدة او التجرد او كونها مشارا اليه فان الاشارة تجعلها متعينة خارجا
او عقلا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من حيث هي انسانية و
ان كان فيه اشارة زائدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث
لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا او
التي في زيد هي التي في عمرو او غيرها على ان لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط
الانحصار من تلك الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد
ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما هي انسانية
واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها
واحدة وكثيرة وزيد وغير زيد اذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن
بشرط لحوق الوجود والتعين لا يكون الا احد الطرفين من جميع المتقابلات فانسانية
زيد غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها
في نفس الامر مع العوارض فالانسان من حيث هو انسان في الواقع اما واحد او
كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا
يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص
كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم وتاثير في نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي
لا القوامي فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون للمشخصات من الامور الخارجة عن المهية
المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على المهية على قسمين قسم يكون كجزء للحقيقة الشخصية
ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة
الشخصية والقسمان كلاهما خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير
الاول في كونها موجودة وتاثير الآخر في كونها على صفة   ولنعد من راس
ونجمع هذا ونحرر هنا عنه بعبارة آه لما كان الفرق بين المهية من حيث هي هي و
بين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار وكاللا بشرطية
وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة
وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة واشتباهات فوجب اراد زيادة تقرير وتوضيح

اللتين فى قوة النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذى هو لازم آه يعنى بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا
عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما موجبان فى قوة
الموجبة والسالبة فانك اذا سئلت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس
بموجود وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك
ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان وانهما فى قوة الاولين فى ان صدق
كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر فى الواقع وبالعكس كما فى الاولين وفى المساواة بينهما
وبين الموجبة السالبة فى اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان الواقع موضوعا فيهما
من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين ذين وذين بانك يجب عن السؤال الاول
بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى باحد
الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال الثانى يقتضى ان الموجب منهما
الذى هو مساوق للسالب اذا الاخير مقابلة وهو الموجب الاخر صادقا كان هذا الكون
صادقا لكن معنى صدقه هيهنا مع هذه الحيثية يقتضى ان معنى الانسانية بعينه
معنى الموجود وهو فاسد فلو اجيب به كان جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر
وهو افسد واكذب وذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا فى الواقع او واحدا
او ابيض كان معناه بعينه معنى الوجود والوحدة وماهيته بعينها ماهية شئ مما نصف
به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردد بين الموجبين
اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته فى استحقاق الجواب عليه لكن بالشرط المذكور وما يليه
تقديم السلب فى الجواب ليكون ملحوظا له وما اضيف هو اليه من الحيثية فى مرتبة الماهية
ولا يكون السلب فى تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة
فى تلك المرتبة ايه صفة كانت سلب تلك الصفة المقيدة بانها فى تلك المرتبة ولا
يلزم من ذلك ان يكون السلب فى تلك المرتبة فان تلك المرتبة كما انها خالية عن الصفات
الزائدة خالية عن سلبها ايضا   واما انه هل يوصف بانه واحد وكثير على انه وصف
ملحقه فلا محة آه يعنى اذا قال قائل ان الماهية الانسانية مثلا من حيث انها هى هل
يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التى هى بعد الذات ام لا لا سبيل الى الثانى لعدم
اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية
والملحوقية ونحوها فيقال نعم هى موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك الماهية عين الموصوفية
وبمعناها كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات الماهية وذات الصفة

فكيف

فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هى انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين
بل معنى موصوفيتها بشئ من الصفات انها فى حد نفسها لا يابى عن ورود شئ من تلك الصفات
اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها
موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها   فلهذا ان قال قائل ان الانسانية فى زيد
من حيث هى غيره آه هذا السؤال لكونه واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين فى قوة
النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اى ليس غيره لكن سلب
الغيرية مستلزم لان يكون الانسانية التى فى زيد هو نفس الانسانية فى عمرو ومعنى
ذلك ان الانسانية بما هى انسانية معنى واحد وحقيقة واحدة لا يختلف وان تعددت
الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التى فى زيد والتى فى
بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفى اكثر النسخ وقع
بدل فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول ووجه صحته مع ان السؤال داير بين الايجاب
والسلب ان سلب الغيرية المستلزم للوحدة كمقابله امر مجمل مشترك بين ما يكون بحسب
العدد وما يكون بحسب المعنى فالجسمية والناطقية فى زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد
والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل ان هذا المبزان عين
ام لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى آخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليمه
هذا اى من تسليمه ان هذه الانسانية ليست غير تلك الانسانية ان يقول فاذن
تلك وهى واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع فى الجواب سلب مطلق للغيرية
لا سلب للغيرية مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق محقق بين اطلاق السلب
وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التى فيهما بما هى انسانية
انسانية لا غير والغيرية التى بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان
يكون الانسانية بما هى انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه
معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل كما مر   على انه اذا قيل للانسانية
التى فى زيد من حيث آه يريد زيادة التاكيد فى تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج
عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية التى فى زيد من حيث
هى انسانية هل هى كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هى معناه انها انسانية
فقط غير ملتفت فيها الى شئ آخر وكونها فى زيد انها انسانية وشئ آخر هو فى زيد فكيف
صح الخلط والتجريد معا ثم لا يخ اما ان يكون مرجع ضمير انها او هى او يكون فى قول
القايل الانسانية التى فى زيد من حيث انها انسانية كذا ومن حيث هى انسانية كذا

وتقرير في البيان وتذكير لما سلف بوجه آخر والفرق بين الوجه الذي سلف
والذي ذكر ههنا ان الاول على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في
قوله [illegible] من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقها الكلية شيء وكقوله ان
الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانها بما هي واحدة او
كثيرة شيء مع صفة زايدة والذي ذكر ههنا على سبيل الاخذ من الاخص الى الاعم
ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه
لذاته الحيوان او الانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا محضا
بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع الانسان مطلقا
اعم من ان مجرد انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا
مع طبيعة مادية او لكونه ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوبا اليها وقد
علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الماهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون للجسم الذي
هي فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان
وشيء آخر بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان
منظورا الى ذاته من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص ووحدة او كثرة او
تجرد او خلط او وجود او عدم او اعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار علمه بالاعتبار
وعن اعتبار الاطلاق عن القيود وان كثير من هذه الصفات متحقق لماهيته من حيث
هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث هو
بالقوة فان الماهية وان كانت لها في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن
معناها معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها الغير الملتفت اليها عند الالتفات
الى نفس الماهية فالانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه لشيء زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصه بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج
لشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل ففي جميع هذه الامور انسانية وشيء
اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لهما
عند التحليل وان كان عينهما بوجه اخر كما مر فاذن جاز اعتبار ذاته بذاته وان كان
مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته
مع غيره لم يكن ذاته فذات الشيء دايما له وكونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة
كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزيادة امر غير ثبتي
غير مستقل وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصير ملتفتا اليها

فايدة

ثم ايضا شيء بما هي زيادة شيء ليست بزايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير [illegible]
حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان
بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات
على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض مشخصة بها يصير مشارا اليه حسا
ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو من الوجود يحتمل
الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى
الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية
والتحليل العقلي فالانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص ولا واحد ولا
كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المتقابلات وعند اهل الله يجوز الاجتماع
فيه بين المتقابلين ليس منهما فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان
كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار انسانا ما
كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه
انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على انسان ما ففيه زيادة على زيادة بل هو
بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه بنفسه فكون انسان ما
موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو
انسان ما موجودا فالانسان الذي جزؤه يكون موجودا كالبياض المقارن للجسم
فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عن ما يقارنه اذ المقارنة
لا ينافي المغايرة بل مع كونها فالمقارن لشيء سواء كان صفة له او موصوفا به موجود
في نفسه سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض
فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها اولم يكن كذلك بل عرض
له ان يكون مقارنا للغير كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود
المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء آخر عارض لازم له هداية كشفية
اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص
به ومعنى موجودية المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان
ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان موجودا عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات يحمل عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها
هو الموجود والموجود لا المعاني والمفهومات ففهوم الانسان لا يحمل عليه انه

انسان ولا موجود فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب كون مفهوم الوجود
او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان
او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء و
مطابقته وملاكه هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا بشرط الوجود وقولهم
ليست الماهية من حيث هي الا هي معناه انه نفس هذا المفهوم التصوري من غير حكم عليه
باثبات او نفي وليس معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها او بنافياتها ولا
يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود
له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان
مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات
الوجودية ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود اي ليست في
ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها وان لم يكن من حيث ذاتها
موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بلا معنى بل معنى موجوديتها اتحادها
بالموجودات فافهم هذا فانه من مزالق اقدام الفحول ومضال الافهام والعقول.

ولقايل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في
الاشخاص هو حيوان ما آه كلام هذا القايل لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع
كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف بان
الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا
متناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد
الشخصين عين الآخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون مفارقا
محضا والقايلون بان للماهيات وجودا مفارقا عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها
غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجودا
آخر مفارقا عن الاشخاص على ما سيحكي عنهم الشيخ في ثاني السابعة لهذا الكتاب من
ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان معقول
مفارق ابدي وجعلوا لكل منهما وجودا الى آخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة
كلامه واعتذر من ايراده ودفعه كانه انزل مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل
وقوله تتشحط بالحاء المهملة اصله تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه تلطخ
به وتمرغ فيه استعارة لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور

الادراكية

الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال المقتول تلطخ ظاهر
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لو لم يفسد فنقول ان هذا الشك قد وقع
فيه الغلط من وجوه آه كلام هذا القايل مشتمل على وجوه من الغلط الوجه الاول زعمه
ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا
الغلط انه جعل اختلاف الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في
الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا ما وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة
بالاعتبار لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص
وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان من حيث هو حيوان
يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان له
اعتبار لا يكون بحسبه عاما ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحظ به الا نفسه
وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مطلق الوجود
اعم من الذهني والخارجي فذاته يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه
لا يحتمل الجمع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما
خاص واما عام فان كان موجودا مع مادة وعوارض مادية فهو خاص وليس بعام و
ان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي
العموم والخصوص متقابلان بشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية
عندنا لا ينافي التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان
المعتبر في الذهن كالانسان مثلا من حيث كونه متشخصا بالتشخصات العقلية
ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية
اذ الحمل مناطه هو الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة
الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجيء زيادة
ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلطه بين الواحد بالعدد والواحد
بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد
بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا لاوضاع متخالفة
وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات
متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجود في احياز متخالفة موصوف بصفات
متضادة وههنا شيء يجب ان يفهم وهو انه يجوز ان آه يعني ان الفرق
واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح ان لا يقتضي

عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص
لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن
عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف
ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك اي كون
الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين
الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شيء زايد
فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن
اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدر انه مجرد
المهية واما الحيوان بلا شرط شيء آخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط
يقارنه من اسباب خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط
ان لا يكون معه شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود
فاقول ان اراد بالشيء الآخر في الشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود
والوحدة فالمثل الافلاطونية ليست كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود
سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا
كل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على وجود المهية ووحدتها
الشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن
في استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتي تحقيقه حينه ولا فرق بين الصورة العقلية
من كل نوع من الحيوان الموجودة في عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة
التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشيء ولو جاز ان يكون
القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان
كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلي فكذا في تلك الصور
فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه
ونتكلم عليه مشتركا الموجود بينهما لان الحيوان المطلوب ان كان هو المجرد عن اللواحق
الذي للصورة في العقل وعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على
كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود الذي وجد كان
فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية
ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع
الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث آخر لا يليق

بهذا

بهذا المقام فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي آه اعلم ان للحيوان
سيما النوع المحصل منه انحاء من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات
احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرون بوجوده الجسماني المادي المستحيل
الكاين الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية من
المقدار والشكل الخياليين واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثلي شبحي كما
يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة
فيه وحده والعالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار و
المعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله
طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري
والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وغير المادية وله وجود في
عقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على اختلاف القولين وهو الحيوان العقلي ورابعها
الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا
المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذي ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما
ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الوجودية فانه ما لم
يصدر عن الجاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحري من هذه الاربعة بان يقال
انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهي لانه صادر على سبيل الابداع
بمحض العناية الالهية والانشاء القضائي من غير تعلق بمادة واستعداد
وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية
لكل نوع من انواع الكليات موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء
المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قايمة بذات الله
تعالى واما عند افلاطن وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى
فعلى اي الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود
الحيوان الطبيعي بتقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب
لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان الطبيعي امر
غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي قرره
الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه وجود الهي وعنى به
مهية الحيوان ومفهومه الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع

لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر
الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس
المنطق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر
الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لا ان معنى
الجوهرية مختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي ولا بالتشكيك بل بمعنى ان
الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من جهة الوجود ومن جهة الكمال
الفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم اقام البرهان على ما ادعاه و
بالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس في كل مقولة
على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع
وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية
الاشخاص للهويات الوجودية فكان للحيوان في الوجود انحاء فون واحد
اه يريد بيان ان العموم والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص
الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان او الانسان
مثلا وجودات شخصية خارجية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق
واحد كل منها كلي مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد تجريد
المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية
كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا
تلبست بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمرا وهكذا
في كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد
وتاثر العقل عنها لم يمكن حصول الجزئي من شخص آخر وتاثر عنه لان الاول ان يجيء
الاول لاستحالة اجتماع المثلين لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها
فاذا تعددت كذلك فللجميع حد واحد مشترك لنسبته اليها نسبة كل منها الى الخارجيات
ولكن الخارجيات يحتاج الى تغيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل
منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها
ويشترك الجميع الا باعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في
تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص الاضافي لهذه
فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى

النفس

النفس الجزئية المشوبة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي
انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية
ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية
مع الفرق الذي ذكرناها وهو ان كلا من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن اللواحق الخارجية
الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زايد عليها وسيرجع الشيخ الى
هذا المقام بضرب آخر من الكلام عنقريب فالامور العامة من جهة موجودة
ومن جهة ليست اراد انها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة ذاتها وقد علمت
انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود اما شيء واحد بعينه بالعدد اه سيجيء ايضاح
الكلام في فساد المذهب فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية وفي تمام القول في ذلك
وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة
العقلية للمهية كالانسان كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصور
العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قايلين بان الطبيعة التي في الذهن لها
ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انها منطبعة
في الذهن ومنها انها لا يشار اليها اشارة حسية ومنها انها لا يقبل الانقسام المقداري
وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا مشترك للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم وليس
معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات يطابق
بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات كلية ايضا وان علم كون الجزئيات متخصصة مانعها
عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد
عن المقدار والوضع فان الانسانية كما لا تقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا تقتضي
التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقرونة بهذه العوارض الغريبة وصاحب المطارحات ذكر
التفصي بهذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده لادراك يدرك
والصورة الذهنية وان كانت من حيث تعينها ممتازة عن صورة اخرى لنوعها وهي
جزئية من الجزئيات الا انها ذات ليست متاصلة في الوجود ليكون مهية بنفسها اصلية
بل مثال ولا كل مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارجي
ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذاتها انما حصلت لمطابقة كثيره وللمثالية واما الخارجي
فليست ذاته انه مثال لشيء آخر انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما
هو بعيد فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجود ادراكي مثالي فصحيح لكن

لا يلزم ان يكون كليا وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو جزئي ايضا كالصور
الحسية والخيالية وايضا لم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات
بل لها وجود في انفسها عرض لها كونها مثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف
على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين
وليس منشأ كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ
قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون الخارجي من ماهية واحد
او الذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها
الخارجي واحد بل الحق في المقام ان هذه الخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها
المادية يقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل وبالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والنقائص لها صلة كالية عقلية الوجود شديد يعقل يفيض منه الوجود بدوا وبواسطة على
هذه الخارجيات على قدر استعدادها فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والتوابع
له ولنسبته اليها نسبة مقوم الماهية والذاتي الى الماهية لان وجوده مقوم وجوداتها
فبهذا الوجه يصح اشتراكه بينها لتساوي نسبته اليها دون نسبة واحد منها الى الهوية
وان حمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصور العقلية التي في الاذهان واما قولهم
ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها العقلي ليست مشتركة بين كثيرين
ولا كلية فلعل الامر كما زعموه اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما
كما علمت فقد تحقق اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة اه
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين الماهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي
ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنى انها في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا شائعا
لان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى
المنطقي لا يعرض الماهية الا بعد وجودها لان الوجود اولا يعرض الماهية فالكلي الطبيعي
ماله نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء لو
قام بذاته او بغيره اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان
والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود مفردا في الاعيان ولو في
الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود
في الخارج مخلوطا بالشخصيات متعددة بتعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان الماهية
من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية وهي من حيث

عرض لها تشخص زيد زيد وتلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو عمرو حتى يكون انسانية
زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا انسانية بكر وخالد وغيرهم انما التغاير بينها بمجرد الاضافة
والاعتبار ككتاب واحد لا بناء متكثرة واليه الاشارة بقوله انما يتشكك من امر
هل له وجود على انه عارض الى قوله وخالد يعني هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض
لشئ واحد معين من جملة الاشياء فيكون ذلك الشئ انسان مثلا هو ذات واحدة
بعينها موجودة بوحدتها المعينة لكثيرين كزيد وعمرو وخالد وهذا توهم فاسد يحكم
بفساده من له ادنى معرفة اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان اه يريد بيان
ان الطبيعة الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون على وصف الكلية موجودة
في الخارج بل انما وجودها في النفس فلذكر ان طبيعة الانسان بما هو انسان شئ
وانها موجودة شئ غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شئ يلحقها مع الوجود لكن لا
في الخارج بل في النفس واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك
كلي بمعنى آخر لا بمعنى كونه صادقا ومفروض الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد
سبق في بعض فنون الميزان وغيره للكلي معان اخرى كما يقال لشخص يشترك في النسبة اليه
اشخاص كثيرة كلي بل جنس كالعلوية المنسوبين الى علي عليه السلم المشتركين في بعض الانساب
اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة يشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او الكون فيها
كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلم سبب لكونهم
كالكلي المقوم للجزئيات سبب لماهيتها دون القسم الثاني لان مصر ليست سبب لكونهم
بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العقل الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يبقى ولا في ان يبتدأ
لها وجود اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون لها افراد كثيرة
مشتركة فيه فليس من شرط الكلية بهذا المعنى شئ ان يكون قد عرض له الاضافة له
الى الكثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فان من الطبايع النوعية
ما لا يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس
الناطقة الانسانية فانها وان لم يحتج الى المادة بدنية في البقاء كما دل عليه البرهان
لكن احتيجت اليها في الحدوث على الوجه الذي مر بيانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل ان
ان يوجد الا واحدا بالعدد قائما بذاته لا في مادة منحصرا نوعه في شخصه لانها لو تكثرت
لتكثرت اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالي باقسامه
يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية واما

المواد فلكونه مجرداً عنها حدوثاً وبقاءً واما الاعراض فهي اما لوازم للمهية او غير اللوازم فلازم المهية كالمهية واحد مشترك في الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي منشائها امكان الزوال وامكان الحصول امكاناً خارجياً لا ذاتياً فقط وهذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب فانه عن المادة والصورة الخارجيين وقد فرض مجرداً عن المادة فاذن من حق كل طبيعة مجردة عن المادة ولواحقها ان يكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد واما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة فهو لا محالة محتاج الى المادة اما في اصل التحقق كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة الاصلية فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه الاقسام الثلثة يتكثر بتكثر المواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية فقد عرفت هذا في خلال ما علمته ففيه كلام طويل ليس ههنا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة تحتاج الى انضمام معنويات فصلية ومحصلات نوعية فان توحدت في الانواع مختلفة ولا توحد الا بوجود تلك الانواع فجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية فهذه اي كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة الذي يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور في الفصل السابق حال مهيتها واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية آه يعني انه لو كان المعنى النوعي كالانسانية مثلاً موجوداً بعينه واحداً بالعدد في اشخاص كثيرة لزم اجتماع الاضداد في موضوع واحد وهو محال وجه اللزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متفرقة غير متضايفة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجودي بان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها هو بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اب وبعضها ابن له فيلزم كون انسان والداً

لنفسه

لنفسه وابناً له والتوالي الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض مهية مقولة بالقياس الى زيد لكونه مثلاً معلولاً لعلة او معقولاً لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينهما في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها لا في الاضافيات فتامل و اقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجوداً واشنع فساداً ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص في كونه واحداً بالعدد موجوداً في كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلاً عن المتقابلة العرضية اذ في الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتاً ومقابل تلك الذات فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً و غير ناطق بل انساناً وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والعقل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلاً عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية معنى واحد له حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط فليس في هذا النظر نظر اضافتها الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مراراً من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة يوجد في الاعيان آه الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول الاشارة الحسية بهذا وذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون في ما بالذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فما لم يساعده برهان ولا بديهة او حدس و وجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم العقل غير قائم لشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته نفس مهيته من حيث هي هي ولا لخصوصيته وجوده الذي في النفس اذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كلياً بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في التصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية وقوعها من الخارج الى النفس فظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس

من الطبيعيات في علم النفس حيث بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لها عن نفس المادة وعن عوارضها من المقدار والكيف والاين والوضع وغيرها وعن مراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال وعند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع آخر احد انحاء الطبيعة العلمية المتصورة المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات العقليات التي من نوع واحد وجود متباين من طور آخر كالهند بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما سيجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار آخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في اعتبار الذهن وان كان الجنس للبسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصل الشيء الواحد بنحو وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود آخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها تصير احدى التشخصات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن هيهنا حيثية اخرى واعتبار آخر زائد على نفس الماهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية او جزئية شخصية ورأي الشيخ ان تلك الصورة من حيث ماهيتها كلية ومن حيث وجودها شخصية من غير تناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية وليس عندنا كذلك بل هي من حيث ماهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى التشخصات كلية بمعنى آخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة بل منشأ عروض الكلية مطلقا هو ذلك الوجود التصوري العقلي الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو من الوجود زائد على ماهية المتصور كما لا يخفى وقوله فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط صحيح معناه ان الاشتراك

يعني

فيه يجب ان يكون ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك منظور فيه لجواز ان يكون كل منها مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون الذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية ممتنعة الاشتراك البتة كما هو امر اوضح ولا ايضا لزم ان لا يختلف بين العقليات التي لها حد واحد اختلاف في العدد فقط كالمتماثلات من نوع جسماني فان للعقليات اطوار في الوجود بعضها فوق بعض والنفس بنفسها تتصور ايضا آه يعني ان النفس قد تتصور نفسها متصورا كليا فتلك الصورة الكلية من النفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر يجمعها تصور واحد لان جميعها يحد بحد واحد فيكون هذه الصور الكليات وبات لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا ومعنى فيكون ذلك الكلي الاخر مما بين هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص واعتبار خاص وهو لنسبته اليها بالكلية كما لكل منها النسبة الى امور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها وكلما سبقت الى الذهن من تلك الامور فاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان ينمحي الاثر الاول فكذلك الحال في كل واحد من تلك النفسانيات اذا ادركته النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان تتصور ما تصورته بادراك مستانف وتتاثر منها بنحو آخر فكلما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صور من نوع واحد او بدل ما يؤثر بها اي الماهية المتصورة بها صورة اخرى مخالفة لها ماهية مخالفة لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا لشيء منها بالنسبة اليه فكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس مادة اخرى بصورة يجمعها كلها صور جزئية بالقياس الى ذلك الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا الادراكات النفس لا تقف الى حد فمن قوة النفس ان يعقل شيئا وتعقل انها عقلت وتعقل عقلها وعقل عقل عقلها وهكذا لا الى نهاية لستا نقول الى لا نهاية لان حصول غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال فللنفس ان يجعل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومنها سيات وتركيب اضافات فاضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله لا الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذا الامور المتضاعفة لزوما قريبا ولا خطورها بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يلزم

ذلك الشخص مثلا انسانيه زيد اذا فارقت مادة عمرو واعراضه كانت عمرا فهذه اعتبارات
اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى الوجود فى الاعيان فان الانسان بما هو انسان
موجود فى الاعيان بوجود الاشخاص الخارجية ليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار
الثانى والرابع وليست بحسبها ايضا كلية بالفعل وهى بالاعتبار الثالث كلية لكن لا بان يكون
منطبعة فى ذهن من الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها قايمة بنفسها
ولو حصل احد كون المهية بحيث اذا وجدت فى الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة
شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه كان له ذلك اذ لا حجر فى الاصطلاحات
فيكون الكلى بهذا المعنى موجودا فى الخارج لكن الكلى بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
بينها غير موجود الا فى العقل مجردا عن اللواحق والاعراض   واذ قد عرفنا هذه
الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلى والجزئى الى آخر الفصل معنا
واتضح لا حاجة الى الشرح فصل فى الفصل بين الجنس والمادة لما فرغ من تعريف الكلى
الذى كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية ومعروضاتها الطبيعية وكيفية
وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعنى
الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع
فى الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظاهر لكونهما اما من عوارضه واما
من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءا للنوع باعتبار واما
على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار المذكور وللمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة
وان كان للصورة بما هى صورة على الاطلاق تقدم بوجه آخر عليها فان قلت كيف يكون
الكلى الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم
الشئ بنفسه وبغيره وايضا يلزم ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون
الجنس نوعا والفصل نوعا والعرضان نوعا قلنا المقسم وان كان امرا ذهنيا فهو
جنس لجميع اذ ليس معناه معنى الجنس بل بعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذى هو
الجنس فهو جنس منطقى فحصل التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس
معروضا للنوعية وكذا كون مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئى كلى لاختلاف
الحملين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات
بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة لجميع وهى فى نفسها وبالقياس الى ما تحتها
جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارين
حاصلين للمعنى الجنسى كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار

ومادة لها باعتبار آخر   الذى يلزمنا الآن هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما
ان الجنس على كم شئ يدل فقد كان يدل آه كل من لفظى الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة
على معنى آخر او معان اخرى ثم نقل فى صناعة الحكمة الى معنى منطقى والى موضوع ذلك المعنى
فالجنس كان مستعملا اولا فى كل ما اشترك بالنسبة اليه الكثيرون فكان يقال لعلى عليه السلم
انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة
الشئ فنقل الجنس فى عرف اهل هذه الصناعة الى الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
فى جواب ما هو ونقل النوع ايضا الى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو
والى معنى آخر وهو الكلى المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو ويقال له النوع الاضافى
والاول النوع الحقيقى والاضافى اعم من الحقيقى لكان النوع الحقيقى البسيط وقد يستعمل
الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع فى معناه المنطقى والطبيعى فهل
يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظنى انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلى فقد يراد به نفس المفهوم
وقد يراد به موضوعه وما صدق عليه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد
به شئ هو الواحد وكذا الابيض فكذا الكلى والجنس والنوع وغيرها فانها قاعدة مطردة فى
الجميع الا ان هذه المفهومات تختص بان افرادها وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية
ومعقولات فهى معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اول فهذه الالفاظ
اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات
الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامة
كما ان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجرى مجراها اذا استعملت
فى العلم الكلى كان المراد مفهوماتها واذا استعملت فى غيره يراد بها افرادها المخصوصة
لصدقها عليها فالموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل فى الافراد لاشتمالها
عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون اى فيما يصدق
عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك   فنقول ان المعنى الذى يدل عليه بلفظ
الجنس ليس يكون جنسا الا آه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل
او الخاصة او العرض اعنى كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار
آخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسى باحد الاعتبارين جنس
لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الآخر مادة وجزء مادى له ومادة لفصله والفصل باحد
الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الآخر صورة لمادة

ان تعقل هذا التعقل فضلا عن ما وراءه وسيما ما يمعن في البعد فان كثيرا من المناسبات
الواقعة لشيء واحد قياسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا يدركها ككون الاربعة مثلا
ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع
كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزءا من احد عشر جزءا من كذا وجزءا من اثني عشر جزءا من كذا
هكذا الى النسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها ببال كثير من
النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الحال في اعداد المضاعفات المتزايدة التي لا نهاية لها
وجمع عدد مع اعداد لا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل ضرب مثله في مثله وهكذا الى لا نهاية وهذا اشبه
بما ذكرناه من تصور النفس وتصور تصورها وهكذا الى الحد وههنا دقيقة مشرقية
لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور ماهية كماهية الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف له لتلك الصورة لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري
وذلك لان التصور والتعقل والادراك وما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما
ان وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الاحكام والآثار فمن احكام الماهية انها تعرض
الكلية وتقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة
وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى الذي مر وهذه كلها محال في حال الوجود فانه
متشخص بنفسه لا بتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا آخر ولا تشخصا آخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات الكثيرة و
الا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الامر الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه
في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود واحد مصداقا
ومحل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والتعقل
والوجوب والموجودية والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والماهية غير جاعلة
ولا مجعولة فكذلك تعقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو بالحقيقة غير ماهية المعقولة ولان
الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالماهية فاذا تعقل ذلك العقل كان
تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست
كاشخاص ماهية واحدة ولا ايضا لها ماهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي صور
عقلية لا ماهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما الماهية للامور التي هذه
صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية صورها في الخارج لا ماهية لها فعلم ان كون
كليات متعددة اشخاصا لماهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوز من له يد باسطة

في الحكمة

في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة   فان ههنا مناسبات في الجذر والصم
جذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب في نفسه حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك العدد مجذورا
فحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر فله
مجذور ولكن ليس لكل عدد جذر صحيح ولا صحيح مع كسر منطق وذلك كالعشرة مثلا كما دل
عليه البرهان الهندسي ويقال له اصم الجذر انما الكلام في انه هل لمثل ذلك العدد اعني
اصم الجذر جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر في الواقع
مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم العرب والعجم عليه السلام سبحان من
لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع مختلف عليه لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون
معلوما وعلم الله كيف يتعلق بالممتنعات والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطحي
بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
فالممسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة
اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلثة اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر
العشرة لحصولها عند تكرير نفسه كنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي له الى ذلك
العدد على طبق ما قررناه   فاما انه هل يجوز ان تقوم المعاني العامة الكثيرة مجردا
عن الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم عليه من بعد يعني هل يجوز ان يكون
للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الحادثة
وعن التصورات العقلية الحالة بالاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من
الاذهان فامر سنتكلم عليه في الفن السابع لهذا الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب
الاقدمين في المثل والتعليميات ثم نبين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك
حسبما افادنا الله بعونه وقوته   فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا
نعني من حيث هي كلية اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او الماهية المعروضة للكلية
موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود او اتصاف الماهية بالكلية والوجود
في حالة واحدة وصفا كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد
ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن العوارض المادية وحصلت
في العقل يعرضها الكلية فالطبيعة اي الماهية الكلية لها اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان تنتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة
بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين

النوع التي هي باعتبار آخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الآخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصها وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين و بالاعتبار الآخر عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار كل الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي كثر الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت او مركبة فيقع الاشكال فعول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافئة التي منها الانسان فهو جنس للانسان مثلا لكنه ليس جنسا الذي هو مادة اذا اعتبر بوجه آخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذت الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء آخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس وتغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان الف معنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل بهذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل بالمعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة هذه الابعاد او بسيطا له هذان المعنيان موجود واحد على اختلاف القولين وكذا الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا للحس بشرط ان لا يكون هناك معنى آخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزءا صوريا للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس من غير شرط آخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان آخر كان فصلا وكذا القول في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اريد بجرد معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزءا ماديا للانسان ومادة لصورته

التي

التي هي نفسه وان اخذ جنسا بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كان والمجموع ايضا كان اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحسم وغير ذلك بالقياس على الجسم ليكون محمولا لا بالقياس الى الحيوان فان الحس كقوة التغذية والحركة في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضرورة اي بالبديهة معها قوة تغذية وحس وحركة ضرورية اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط في ان يكون بجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل آخر يقابله لو كان معه ذلك كان جنسا هنا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان الفا فذلك لكي مشروط يكون مجموع تلك المعاني متقوما بالوجود بهذه المادة وان كان خارجا عن مهيتها ومعناها حتى يكون مجموع تلك المعاني متقوما بالوجود بهذه المادة وان كان خارجا عن مهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا فليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذة لا بشرط شيء ليست جنسا للمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع تحت الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه انه يمكن لمهية واحدة كالجسم اعني الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما لم يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد متضمن لمعنى آخر زايد على الجسمية المذكورة او لا يتم وجوده بذلك المعنى الآخر فقط والاكمل منه جسم آخر له وجود اكمل واقوى من الاول ولبن اذ لم يتم وجوده بالمعنى الاول ولا به وبالمعنى الثاني بل تم بهما وبامر آخر كالنامي حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة والنمو حيوة واحساس وتحريك ارادي الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية فانما تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او جزء

مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا جزؤها بل هو اولى بذلك
فان قلت يلزم مما ذكرتم ان يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا كالتركيب بين
الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسائط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسائط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كما بيّن البصير في
مثالها بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر فيما سبق ما فيه كفاية وههنا حكمة مشرقية
وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه مجردا عن فصل كمالي
يلحقه وكان بالضرورة نوعا حقيقيا بحسب فصله المقوم او انواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله
المقومة له مهية وفي موضع آخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع
نوعا حقيقيا فمقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة وذلك
لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال
فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء آخر بخلاف ما اذا كان تاما كاملا لوجود فيه وفي ذلك
وفي ذلك امثلة كثيرة الا ترى ان الجسمية الطبيعية في الاجسام المعراة عن قوى التغذي
والنمو مما يتقوم وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما او اعظم مقدارا من الجسمية
التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات فجسميتها التي هي مادة وجودها
متبدلة مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة حتى يدوم
صورتها الكمالية موجودة متشخصة بتبدل امثال مادتها التي هي جسميتها ليبقى نفسها
لا شخصها النقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده من غير قوة حس وحركة ارادية
كان اقوى وجودا في كمالات قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه
وتوليده امثاله كفعل النباتات فان هذه الافعال يتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما
يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق قد يكون اقوى مما في
بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنسي واحد بالقياس الى نوع اضافي قريب منه
فقس حال تفاوت قوة الوجود وضعفه بالقياس الى انواعه الاضافية مترتبة بحسب مراتب
ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان اضعف
من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال
وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الكمال الى
حيث يبقى صورته النفسانية مادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية
تامة كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق
من معاني المواد والصور والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه اعلى و

اشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي
ينكشف به الحقائق كما هي وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان احدهما الحساس
آه يعني كما علمت الحال في المعنى الجنسي كالجسم والحيوان انه باي المعنيين مادة وبايهما
جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول في
بالآخر فصلا متحد الوجود مع الجنس بالنوع فانك ان اخذت الحساس او شيئا
ذا حس مطلقا سواء كان بنفسه او بغير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا معه
زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان
مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا للحيوان بما هو حيوان وللبدن
الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته حينئذ مادة والمادة لا يحمل
على الصورة كما لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه
مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله وكذلك فان الحيوان غير محمول عليه راجع الى
الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان
ان يكون معه او فيه معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار
وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان وقوله يجوز
له وفيه ومعه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا له صفة
الحس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي جزؤه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على
مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على ذات الموصوف فاذا جوز شيء آخر كقوة
الاغتذاء او النمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا نمو وغذاء
وحس كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا فيه وثالثها ان يراد
منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع
جميع هذه التقادير لا بد في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى
الحس وههنا دقيقة وهي ان الصورة التي بازاء الفصل وتنال بها الفصل الاشتقاقي
كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا الذي مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة
تمام حقيقة المعنى الجنسي ومقوم وجوده ووجود ما بازائه من المادة فكلما يوجد في
المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف لكن الكلام في نفس معنى الفصل
الحملي كمفهوم الحساس فافهم هذا فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته
او ماديته من هذه آه يعني اذا شككت في معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما
اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز انضمام الفصول اليه ابهاما كان على ان يكون

منه وعنه اي على وجه يكون بعضا منه او مضمنا فيه لا ان يكون محمولا من خارج
كان جنسا لما اخذ منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان
ونظرت الى نفس معناه وجوزت ترددا فيه يجوز ان يكون ناطقا او صاهلا او
ناهقا على ان يكون احد هذه الفصول تمام معناه مضمنا فيه لا منضما اليه من
خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان اخذت ذلك المعنى والمعاني الداخلة فيه
مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه
معنى آخر كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى
جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به وجوده واذا اضيف
اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تماما
المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل في الماخوذ منه كان نوعا له واذا كنت في الاشارة
الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ بشرط
زيادة شيء آخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط آخر غير ذاته له اثباتا
او سلبا كان جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له
وجود فيه جميع الزيادات المترادفة والفصول المتلاحقة على ان يكون اجزاء ذاته
داخلة في معناه   وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فهي اه
وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود
الجزء الآخر فاما الجنس فوجوده بعينه وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد
مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان
تحقيق يندفع به الاشكال واما الذي ذاته بسيطة فليس فيه اشكال الا ان العقل ربما فرض
فيه وفي المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد
قد يتضمن معاني ومفهومات بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود كالكيفية واللونية
والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض او لا بشرط
فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الآخر كالقابض فصلا او
صورة او نوعا لم يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته
بل بمجرد الاعتبار الذهني معقول في كيفية الحالة في المركب بحيث يندفع منه الاشكال
ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غيرها اريد بالجسمية التي
هي جنس له وكذا الجسمية التي له او فيه قبل الحيوانية التي او فيه او قبل الحيوانية مطلقا
اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس او النوع مما يحمل عليه واما

الجسمية

الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول
بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء من الوجود مختلفة كانواع الجمادات
والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده كان وجوده اي وجود الجسم النوعي
متضمنا الجسمية بالمعنى الاول وكانت جزءه فكان وجودها فيه قبل هذه الجسمية بعكس ما سبق
حيث كانت الجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضا صار الجسم هيهنا متضمنا
للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه
حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفرد الوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان
يتضمنه شيء آخر وان كان ذلك الشيء الجسم بنفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه آخر فمعنى الحيوانية
جزء للجسم بوجه والجسم بوجه آخر جزء للحيوانية وهو بوجه آخر عين كل منهما   ثم الجسم المطلق
الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه آه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط و
قيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان
الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته
من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب لاسباب وجوده وليس هو سببا
لوجودها وان كان بوجه جزء المعانيها او جزء الحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى
والحد لشيء وبين المتابعية في الوجود فالاصل في الوجود هي الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس
كامر من ان الجواهر الثانية واجناسها الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل
قبل النوعية الجواهر الاولى هي الاشخاص وانواعها قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا
بل مادة اذ لا يحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي
بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذا حكم الجسمية بالقياس الى النوع
الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شيء من الانواع الجسمية لطبيعتها الجنسية وجودا
يحصل اولا ثم ينضم اليه شيء آخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ
لو فعل ذلك لكان ذلك النوع مركبا من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك
الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب فقد فرض انه جنس
محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم
به مهيته بل انما يحدث الطبيعة الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا اي اذا
حدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا
عن وجود الجنس ومنضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من الجهة التي اشير اليها
من طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شيء اضيف اليها

من خارج بل على انه داخل في جملة معناه   وليس ههنا حكم الجنس وحده من حيث هو
كلي بل الحكم كل كلي من حيث هو كلي يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية كونها جزءاً غير
محمول وبين كونها جنسا بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي
سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لاخطاء من التحصلات الا
ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميا صورة وفصلا او
غير هذين الاسمين   فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا
كان مجهولا اه اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص
المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان
بما هو حيوان اذا اخذ جنسا فانه مع اشتماله على الجسم والنامي والحساس فهو بعد لا يدري
اي حيوان هو وعلى اية صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة ينضم اليه ولحقه
بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتفرد
بعد عندها شيء محصل بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه
اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك لون لا يدري انه سواد او بياض
او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل
بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر يحصل في
النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيل معناه بل تحصيل الاشارة الى هويته الشخصية
باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة
الجنس فبقي فيه مطلبان مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلبت النفس الاشارة
اليها فقد فعلت الواجب الذي به يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك بعد ما يطلب تمام
معناها وكمال مهيتها فالنفس يطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها
وكانت النفس عند ادراكها المعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناه اقل استعدادا لطلب الاشارة
واذا حصلت ذلك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فتهيأت النفس ح لان تعرض
اي مشار اليه واي شخص شاءت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس
كاللون في مثالنا معنى اخر معنا اللونية وقبل الاشارة الحسية على تقدير بعد عن النوع وعميز
وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الحيوانية كمعنى الجوهرية في الحاجة الى انضمام
المعاني وبالجملة فليس للنفس ان تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان تنزيد
اليه معنى اخر شيئا مشارا اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس انه لون
فقط بل لا بد ان يجعله اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او نوعا غيرهما

حتى

حتى تصح الاشارة اليه   وقد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم
هو بعينه باقيا اه يريد الفرق بين مخصصات الجنس ومنوعاته فان الجنس كما يخصص بامور
فصلية فانه كذلك يخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما ان المخصصات التي من
القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل بتبدله جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا
بالعدد بخلاف التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد بعينه
بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض هذه العوارض ببعض ومع زوالها
واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز زوالها
وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص وكذلك في المقدار والكيفية وغيرها
وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن اه اي وكذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من اي
مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مبهمة ناقصة لا تقنع العقل
الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمامه اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه
فالمقدار مثلا يعني الكم القار والمنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير
متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة ليكون خطا او في جهتين فقط
ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف واجناس تحتها وكذا اجناس غيرها
من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق التي كان الكلام اولا
في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل بلا الطلب الاشارة اليه والتقصر
في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا للغير ومتضمنا لاي شيء اتفق ان يكون
ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي يتضمنها اولا يتضمنها حتى
يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان
يلحق به معنى اخر سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها   فان قال
قايل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع اي الاشياء وشيئا شيئا فنقول ان كلا منا اه لما ذكر
ان المعنى العام الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى
حتى يصير امرا معينا ربما يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصيل النوعي
لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي اشياء يقع بينه وبينها الاجتماع
على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه
على انه ليس الامر كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب
مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا
في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين الجنس

والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام
بيان سائر الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه
الا بان تنضاف الى معناه معان اخر محصلة فالمادة واما ان المعاني التي بها يتم الجنس
يصير نوعا من اي الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس المحصلة نوعا فليس ذلك مطلوبا
في هذه الفصل فنقول بيان نبين ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه
عند العقل ان يكون مصداقا لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه في الوجود على ان يكون وجود
جملتها مما يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدا معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع
لكن على اي الوجهين يجب ان يكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس للجوهرية
وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعاني على سبيل الجواز والاحتمال
وان لم يكن تلك المعاني يجب بنفس الامر اتي اشياء ومعلومة الشرائط فان لكون الاشياء
فصولا للاجناس شرائط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم التي يصير بها
انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلا وتلك الشروط قوانين
معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان
وجودها وليس شيء من هذين المطلبين اي معرفة شرائط الفصول بما هي فصول و
معرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى ان نحد الحد
نتكلم في هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرائط الى الفصل الاتي فصل في كيفية دخول
المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس ان تدخل
عليه ويجعله طبيعة محصلة لبتة في الواقع اي معان اتفق ان يجتمع مع الجنس بل معان
مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول
الذاتية وغيرها فهذا الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان في الاشياء
التي يجوز اجتماعها آه يريد بيان الاشياء التي يمكن اجتماعها في ذات الجنس وطبيعتها
النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها مهيتها الجنس من حيث تحصلها النوعي ونفس
الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حقيقتها الجنسي في الاعتبار الذي يكون به مادة
فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها يعرف الامور المحصلة للجنس
الجاعلة اياه نوعا التي يجب ان يحويها ويتضمنها طبيعة النوعية وبها يعنا ذا الفصول
المقسمة للجنس انواعا الى كلا وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم الفصول او
على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور بمهياتها وحقايقها فانا اذا فرضنا جسما
مشتملا على البياض على الوجه المذكور من كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذي يكون

جنسا

جنسا محمولا فيحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من
الجسم بل مفهوما صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة
للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع بامور غير اخرى وايضا قد يجتمع في فرد
من الحيوان مشخصة امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل على جملتها
انه حيوان ويكون حيوانا مشارا اليه وظاهر ان ليس الجميع مما يدخل في تقومه النوعي
بل الشخصي ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية ويعرف
ان ليس كلما احتمل الشيء مجال متنوعا له فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات
خاصية فصل كل جنس آه لما ذكر ان ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرائط الفصول
وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل يجب
علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر او لا
والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب
ان نكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول الانواع
جنس واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها
وانما الذي نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين والشروط التي هي للفصول
لكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة في
تخصيص الاجناس فانا اذا نظرنا في معنى مخصص للجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق
له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع في كثير من المعاني
وربما علمناه وذلك في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة يجب
اول شيء آه اعلم ان شرائط الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما
للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم عبارة عن
ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واليه اشار
بقوله يجب اول شيء ان يكون انضيافها على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية الثاني
ان يكون القسمة لازمة اذ لم تكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن او الى
متحرك لم يكن الضمايم فصولا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون
القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة به من المقسم وانما وقع هذا الشرط في
كون الشيء فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله على الموضوع
الى ما يقابله يكون هو بعينه باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك
متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود فيمكن صيرورة

الحيوان الا سود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه ويمتنع ذلك في الفصل فلا
يكون الفصول الا معا ن لازمة للاقسام والیه الاشارة بقوله وان يكون القسمة
مستحيلا ستقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر
اعم فانه ان كان عارضا بسبب شئ اعم مثل ان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود
والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس ذلك من فصول المقسم بل الحيوان انما صار ابيض
او اسود لانه جسم قايم بالفعل موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم تام فضلا
عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا او انثى لا جل انه حيوان واليه الاشارة
بقوله وبعد ذلك يجب له ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما البتا عارضين
له بسبب شئ قبلهما والمراد من الموجب هو القسم الوجودي وانما ورد لاجل الخلاف
الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا اولا ولما لم يكن ههنا موضع بيانه
اجل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع ان لا يكون
لاحقا للجنس بسبب شئ اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما
ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا قيل
الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت للجوهر بسبب شئ
اخر هو الفصل وهو الحساسية وكذا مقابله انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله
وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما ناطق او غير
ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج
ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز
ان يكون بعض بالا معرض اولا فصولا الى قوله فاذا عرض لطبيعة الجنس الخامس
ان القسمة اللازمة التي ينقسم بها معروضه يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر
مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز
ان لا يكون المقسمات بها فصولا كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل
الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير
ذا ابعاد ثلثة واليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى
اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما قد لا يكون بفصول كالذكورة والانوثة للحيوان
فان القسمة اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور اربعة
احدها ان الفصول بازاء الصورة لا بازاء المواد لكن الذكورة والانوثة انما

عرضت

عرضت من جهة المادة فان الحيوان الذكر انما صار ذكرا الحرارة عرضت
لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة وانفعلت المادة بها
بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك
لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصيره فرسا
فلا يمتنع انفعالات المادة من حصول هوية الجنس ومهيته ولا ايضا يمنع
ان يقع للجنس ومهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس قسمة وافتراق من جهة الصورة
بالفصول اذ الصور علل مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال
والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى
لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان يكون على اي فصل كان من فصول الحيوان
من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا
او حمارا او بقرا او غير ذلك فلم يكن الذكورة والانوثة مؤثرة في تنويع الجنس
الحيوان وثانيها ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا
يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا ناطقا ولا اعجم ولا اللون
لا اسود ولا ابيض وثالثها ان الذكورة والانوثة آلات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالالات انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها
ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين بواسطة الاخر فانه قد
يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في درجة واحدة فاما
ان يكون كل منهما فصلا وهو محال لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان
كما ستعلم واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة
لا يكون فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة
النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان يكون
الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان اذا انقسم الى ناطق ولا
ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلت لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان
وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب
ان يكون مقسما للجنس ليس يلزم ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل
للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا للاول فان الفصل كل ما
حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كال زايد في

بعض المواد فلا بد ان يحصل له فى مادة اخرى كالاخر زائدا عليه بل قد يحصل و فلا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده و نوعيته بان يكون صورة كمالية فوق هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والفساد بسهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسا تفعل افاعيل اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس و ارادة وهكذا يتلاحق الكمالات ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمصعد الاعلى وليس الامر كما ظن ان الاوائل الكمالات يتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان فى الانسان صور نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية و اخرى جمادية واخرى نباتية واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتمله على المعانى التى وجدت فى جميع الانواع والصور التى دونها فى الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صورى كالصورى آخر و بازاء كل فصل فصل مقابل و ان وجب بمقتضى القسمة مقابل عدم فصلى كقسمة الجسم الى النامى وغير النامى وقسمة الجسم النامى الى الحساس و غير الحساس وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد فى درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان مقسمان ان مقومان لوجوده بل فصول مقسمه مقومة فى درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له انواع محصلة لعلل مختلفة فليس لكل حصة له من نوع الا فصل واحد وكلامنا فى الفصل المقوم للمهية فان قيل اليس لمهية الحيوان فصلان مقومان لها فى درجة واحدة و هما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجئ فى كلام المتن دفعه بانهما ليسا فصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لمهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان يكون لشئ واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى فى الخارج حتى يكون لموجود واحد صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هى تمامية الشئ و فعليته ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب صورة النوع مشتمله على معانى الاجناس و الفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج فى وجوده

الى الفصل

الى الفصل استحالة حاجة الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجسم لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان حالة فى الشئ كان محتاجا اليه ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور وهذا الاشكال ليس بوارد فى جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا الاشكال فى جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال فى غيرها من النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول فى نفوس الحيوانات اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى محالها الجسمانية ضرورة تقدم المحل على الحال لافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشئ استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتمحل له اجوبة لا يسمن ولا يغنى وذلك مما يتعسر الا لمن وفق له بمعرفة اصول حكمية علمها الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذى قبله من الفصول و يتوسطها قبلها و هكذا على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهى علة للنمو وهى علة للجسمية وهى علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالى هو المعلول الاخير والمراتب التى بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذى فوقه ومعلول للخاص الذى تحته وذلك يوجب تناهى المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا كل مهية حقيقية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل فى الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر كذلك هذا ولنرجع الى تتمة المتن وشرحه وليس وليس يكفى اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذى عرض من جهة آه لما ذكر من الوجه المذكور فى ان الذكورة والانوثة ليسا من الفصول انهما عارضان من جهة المادة لا من جهة الصورة وفى ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والقسمات العرضية ربما يحصل بمجرد ان الفصل هو الذى يعرض من جهة الصورة والذى يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا اراد ان يبين ان ذلك ليس مناط والذى ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة ليس يجب ان يكون اى لا يحصل العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشئ

غاذية وغير غاذية من عوارض المادة وقسمة الجسم الى المتغذي وغير المتغذي قسمة بالفصول
لانه ينفصل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا لم يجد ولا نجد شيئا من افراد احدهما
داخلا في افراد الآخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير
انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا وانثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي
ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل بازاء الصورة
فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازم من لوازمه الغائية المساوية له فالذي هو من العوارض
الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذي
وغير المتغذي فان اريد به الصورة التي شانها التغذية فهو فصل وان اريد به انفعال المادة
وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم
الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الى تحقيق شرائط اخرى ولنا
على ان هذا المعنى وهو ملازمة ما به يقع القسمة المقسوم وان كان من شرائط الفصل
فقد يكون في غير الفصل آه لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم
لزومه لما يقسم به بخلاف المتغذي وغير المتغذي حيث لا يتعدى احدهما نوع الآخر الذي
به يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلا يعني كون
القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها
لكن قد يوجد هذا الشرط في غير الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد للنوع
واحد اضافي او حقيقي صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة الجوهر الى
قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من
لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من
لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذي
هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا ونرجع
معقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة آه يريد بيان السبب
اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غير لازمة لها و
تحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور
التي لطابقها الفصول على حسب ما قدره الله في الازل بمقتضا عنايته واما غيرها من
الصفات والاعراض اللازمة وغير اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل هي من
الامور الاتفاقية التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها لبعض فذكر
ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة حقيقية اذ المتحرك لا يتحرك بالطبع الا الى

ما هو

ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة
نحوها كاحوال الاعراض وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في افعالها واحوال
يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الجنسية التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا
من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا
توجهت نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة
صورة جنس النبات او الحيوان اعني الجسمية الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت
المادة حالات اتفاقية لا دخل لها في طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما تصرفها
الى جهة اخرى وربما تفسدها كالبرد الشديد والحر الشديد وربما يوقع لها اختلافات
لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى مناسبة للغاية بحضورها من المناسبة او غير
مناسبة بل خارجة عنها واحوالا كثيرا فيختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها قد
يختلف فيها ومن الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في خصائص الفصول فكلما يلحق المادة
من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم
الوجود الحصول الغاية اعني الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لا دون الفصل
اما كمال الجنس او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة
المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية مثلا ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ
قد توجد في غيرها وقد توجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت من
الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان لمادة النوع في آلات التناسل لا لاجل الوجود
الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل الذي يحصل به البقاء النوعي والبقاء النوعي امر عارض
بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا محصلا
بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود
الفصل وتقوم النوع نوعا معينا وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي يحصل
بها بقاء النوع مناسبة للصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد مما ذكر
ههنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول
وهي ان الفصول هي الغايات الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادي الذاتية وكل ما ليس
كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد او اللازمة للفصول بعد حصولها
فليعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع
على كون العارض للمادة من اي القبيلين لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها
من الشرائط والعلامات   قد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس منها

كيف يغاير المادة تغايرا آه هذا كله استيفاء لبيان ما مر من احوال الكلي
على الاجمال ولما بقي منها من البحث الذي يتصل بهذا الموضع على التفصيل فالذي
قدم هو تعريف معنى الكلي الطبيعي الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك
الوجود ومعنى الجنس من جملتها في بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يغاير المادة
مغايرة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المغايرة بينه وبين ستورد
من بعد في فصل تعريف الفصل وفي بعض النسخ تعريفها بدل تعريفا اي عرفنا الجنس تعريفا
وعلى وجه يمكن ان يتفرع منه تلك الوجوه ومن الذي مر ايضا هو تعريف ان اي الاشياء
مما يتضمنها الجنس وهي من الفصول المنوعة فان من الاشياء ما يتضمنها الجنس وهي
فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهي ليست من الفصول الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع
المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها
من الفصول وبعضها من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التي قد سبق
الكلام فيها واما الذي قد بقي البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع الذي كان الكلام في سبيل
تحقيقه فهو مطلبان احدهما اي الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع
اياه مقوم لنحو من انحاء وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد في الوجود الذي هو مناط
الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعني الطبيعيين وهما مفهومان مختلفان لو وضع لهما
لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان
هذان اللفظان مترادفين ولكان اينما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف
يحمل احد المتغايرين معنى على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
في الاعيان لا بمجرد الفرض والاعتبار فقط كما يقال هذه العشرة واحدة وهذا العسكر
واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحيد ايضا   فاما البحث الاول فمعقول
ان تلك الاشياء التي لا يكون فصول آه قد علمت ان الجنس كالجسم قد يتضمن في وجوده
الخارجي اشياء كثيرة موجودة لا دخل لها في معنى ذاته ولا في تحصله نوعا فهي لا يكون
فصولا وكلما وجد شيء ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخ من قسمين الاول ان يكون
لازما والثاني ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس لجنسه
ان كان للجنس جنس او اجناس والثاني ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه
ان كان او كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله المقوم ان كان
له فصل مقوم والرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التي هي تحته والخامس
ان يكون لازما للمادة شيء من هذه الفصول اي مادة صورها الخارجية والفرق بين

لازم

لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع
فلازم المادة عرض غريب ولازم الفصل عرض محمول عليه حمل بالعرض فاذا علمت هذا
فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى ان معروضه اولا وبالذات هو نفس
الجنس او جزؤه المساوي او الاعم او ما في مرتبة شيء منها ومنها ما هو من تحت كلوازم
الفصول التي تحت الجنس او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شيء منها ولما كان كل ما هو
لازم للاعم فهو لازم للاخص دون العكس كانت اللوازم التي كانت للعلوي كلوازم الاجناس
العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد
هذه الامور ولوازم اعراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض
لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس وما تحته من الانواع والاشخاص اما انه لازم للجنس
فلانها لازمة بنفسه واما لازم فصله المقوم له لازم مقوماته الجنسية او الفصلية
التي لا يوجد الجنس بدونها واما لازم لازمها او مادتها او لازم اللازم لازم واما انه
لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التي يلزم الفصول التي تحت الجنس
ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها في كل فرد منها لان لازم
العام لازم للخاص فيلزم ان يجتمع النقيضان في واحد عددي وهو مح   واما البحث
الثاني فلنفرض مشارا اليه آه لما علمت ان المعنى الجنسي كالجسم مثلا جنسيته انما يكون
جنسا اذا اخذ لا بشرط شيء من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد بقيد انه
عما سواه فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو محمول على المركب منه ومن غيره دون
المعنى الثاني كذلك محمول على القيد الذي معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن
ذا الا بشرط ان يوخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون معه امر آخر اولا فاذا
فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اي فصولها المترتبة او
كل فصل من فصولها المتباينة مع غيرها من اعراض كثيرة وحملنا عليه اي على ذلك
المجموع الجسم فليس المحمول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثاني اعني مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذي هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا
او عرضا بالقياس اليه امر عارض له خارج عن معناه بل الذي نقول ونحمل على ذلك
المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اي جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه آخر
وان كان معه شيء او لم يكن ولكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما
يجري مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ اهمل ذلك ه
اعتمادا على ما ذكره في الفرق بين اعتباري الفصل والصورة وانما جعل المعروض

مشارا اليه ليكون المجموع موجودا فان مجرد المعاني الفصلية والعرضية اذا اتحدت
بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا
اولا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا في الذاتيات دون العرضيات والمجتمع
من الذاتي والعرضي ايضا عرضي وحمل الجنس عليها احمل غير اولي اي بالعرض والحاصل ان
الجملة المركبة من فصول الاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذي هو جنس
ولا يحمل بالمعنى الذي هو مادة فاذا حمل الجنس بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط
الذي اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان معناه انه بنفسه عينه لا انه جزؤه او عارض
فان مفاد الحمل بهو هو انما هي النفسية والعينية سواء كانت بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض
مع ان المذكور اولا كان السؤال عن وجه التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل
على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان
يكون المجتمع من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان
الوجود هو الاصل في تحقق المعاني والمفهومات وهو كما علمت يكون متفاوتا بالاشد
والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعاني واكثر
اثارا في الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته لشتى
وكماليته آثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض تلك الاثار وصفاته
من الصفات فصورة الحيوانية التي وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة
من الجسمية الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل
واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها وموادها فهي بوحدتها مما يصدق
عليه معاني تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل ومعنى الجنس في الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود
الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس و
الفصول البعيدة والقريبة التي فوقه في العموم والا فالاشياء المتعددة في الوجود كيف
يحمل معنى بعضها على بعض باي وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب
منهما سواء اخذت لا بشرط اولم يوجد ومجرد افتقار بعض الاجزاء الى بعض ايضا لا يكفي
في صحة الحمل كما زعمه القوم والا للزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه
لباب الحكمة النضيجة التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول
قد جعلتم طبيعة الجنس لسبب غير طبيعة الشخص وقد صح ان آه هذا القائل قد خلط بين

كون

كون خارجا عنه في الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص
وان الاعراض والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافي قولهم بان طبيعة الجنس متحدة
مع طبيعة الشخص في الوجود فاستشكل به عليهم فيندفع كلامه بان قولهم ان الاعراض و
الخواص التي للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا تفتقر في
تقوم معناها وماهيتها من حيث هي هي او من حيث عمومها او جنسيتها الى تلك الاعراض
لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافي افتقار تلك الطبيعة اليها في
الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها
عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزء الشخص لاحق وجزئه الذي هو
طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شيء محمول على الشخص ليكون محمولا
على تلك الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو المتشخص بالحقيقة وعلى اي
الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية محمولة على شخص
او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض و
المخصصات لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية كالجسم مثلا موجودة بوجود خال
عن هذه المخصصات بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جزء معناه
ويجب له كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذي هو مادة فهذه الاعراض
والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس كالجسم مثلا في انه جسم فقط
او كالحيوان في انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا مع الخصوصية
اي بشرط شيء فالجسم بشرط لا جزء للشخص خارجة عنه الاعراض والخصوصيات والجسم
لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول على الجملة وعلى تلك الجزء ايضا والجسم بشرط
الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة كجزء
جزءا والاعراض خارجة فيلزم ان يقال على المجموع فان الخروج بحسب المعنى والماهية
لا ينافي الاتحاد في الوجود ففرق بين ان يقال ان طبيعة من الطبايع لا يحتاج في
معناها الى شيء يخرج عن معناها وبين ان يقال لا تحمل عليه ولا تتحد معه في الوجود
فربما يحمل شيء على ما لا يحتاج اليه ذلك الشيء في معناه فان الجنس محمول على النوع
وكذا على فصله ولا يفتقر الى شيء منهما في المعنى والمفهوم واما اذا وجد بالتخصيص به
بالفعل في احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان تخصص
وجوده بغيره متقوما بذلك الغير فان الطبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى و
المفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة

فتتحد بكل منها وتحمل عليه وكلت حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه
من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر الى شئ فى المعنى وكونه غيره او غير
مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس مما يجزء للنوع غير محمول عليه ولا على الفصل
اصلا وفصل فى النوع واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة
كلية تقال على كثيرين متفقين فى المهية او من شانها ان يحب بنفس تصورها ان
تقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت
وتحصلت ولم يبق لها تحصل آخر الا الوجود الخارجى وطلب الاشارة بخلاف مهية
الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان يتحصل انواعا
مختلفة بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه
وعند ادراكه للمعنى النوعى لا يطلب الا وجوده والاشارة اليه ان كان من المحسوسات
والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى
لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع ثم اذا كان محسوسا
لا بد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة يتعين بها طبيعته شخصا مشارا
اليه وهى من لوازم شخصيته لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ
لا يكون لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده و
ايضا يجوز تبدل آحادها فاللازم من كل منها امر كلى والمجتمع من الكليات ايضا كلى
فلا توجب التشخص الا بكونها علامة لمرو بوهوان كان من شخصيات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لان الاضافة
لحقتها من خارج بل موجوديتها نفس اضافتها الى المحال لا غير وتشخصها بالموضوع بالوضع
وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص بالعرض وان لم يكن كذلك
فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها العين المضاف
بالذات وباحوال زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن
هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لا زما لوجوده الذى
تغاير لاحرين وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه لا بطلان شخصيته ولا فساد
مهيته الا انه بطلت مغايرته ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين
القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغيره مما كان مشكلا علينا
وليس الكلام هيهنا فى معرفتنا لهويات الوجودات وحقايق الفصول والشخصيات بل
فى معرفة القوانين التى يجب ان يكون الامور على طبقها وليس يلزم ان نعرف ان شئ

كذا

كذا اصل يكون على طبقها حتى يكون فصلا مثلا او مشخصا ام لا يكون واعلم ان التشخص هل يكون
بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فلان النوع كلى مقول على كثيرين والتشخص
ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص
وخصوصيته وهويته والشخص مما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل
فى النوع وجزء الموجود فى الخارج من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا
فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن اللاتعين مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمى
بديهة وعدم العدم يكون وجوديا او عن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا
وهو عدمه فيكون ثابتا ايض لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات
لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان تعين غيره ثبوتيا وبعينه كتعين غيره فيكون
ايض ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا بوجهين الاول انه
لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايض ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم
تعين ثالث فيتسلسل الامر الى لا نهاية الثانى ان اختصاص هذا التعين بهذا المتعين دون
غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا التعين اولى
من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين
آخر فلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فلما
مضى فى باب الوجود وهو ان التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه متعينا فيحتاج فى تعينه
الى تعين زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر آخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى
تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثانى فهو ان كل ما لا يكون تعينه من لوازم
طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا فى شخصه فلا بد له من مادة متخصصة باعراض معينة
ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث ووجوده اذ من الممتنع
ان يقترن بتلك المادة فى ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فرد آخر من ذلك النوع
حتى يلزم الاشكال وليس ان ذلك الشئ يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما
اوكلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشئ فى تلك المادة المخصوصة هو تعينه فالحق ان
تشخص الشئ بمعنى كونه بحيث بنفس تصوره يمتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد
على المهية لا فى الوجود بل فى التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه
وهويته لا بشئ خارج عنه لا عينا ولا تصورا ليكون المهية بسببه ممتنعة الاشتراك
فى الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه الفارابى اذ كل ما هو غير الوجود
من المفهومات والمهيات فلا يابى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص

انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهى الى التشخص نعم ربما يؤدى الى الامتياز الخارجى
عن غيره من الاشياء لكن العقل مما يجوز كون المتصور منه مشتركا والامتياز عن
الغير في الواقع غير التشخص الحقيقى كيف والاول امر اضافى بالقياس الى المشارك كائنا فى امر
عام والثانى امر باعتباره الشيء فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك فى معنى لا يحتاج
الى تميز زائد لكان ايضا متميزا فى نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب
الاستعداد لحصول التشخص الحقيقى كما اشار اليه فان النوع المادى المتكثر ما لم
يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجوده عن المبدأ الواهب
يمكن ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة فى باب التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما
نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسى وبالمشاهدة الحضورية مايل جماعة الى
الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجرى مجراها
وكذا ما ذهب اليه صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية
وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم كان كثير المبالغة فى ان
الوجود امر اعتبارى لا هوية له فى الخارج وليت شعرى اذا كان التشخص عنده بنفس
الهوية ولم يكن الهوية نفس الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او معنى عام عارض
للماهية او هى مع عارض او عوارض من كم وكيف او وضع او زمان وغير ذلك وهو معترف
بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلى فهذه الهوية العينية التى
هى فلماذا يوجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء
جزئى وصيلى [illegible] لانا اذ قد علمنا ان الوجود كلك لانه متحد مع الماهية فى العين غير متميز عنها
الا فى الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم
للوجود والوجود عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما
به التشخص لا فى مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو مختار لبعضهم ان تشخص
الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان الماهيات انما يرتبط بالجاعل الحق
لاجل وجوداتها التى هى فى الحقيقة اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعض
اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من الماهية ومقوماتها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب حمل التشخص فى كلامه على التميز الذى
هو شرط حدوث التشخص عن الفاعل كما مر فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة
بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع
خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فى حمل ما ذهب اليه بعضنا

مطابق

مطابقا لما وجد فى كلام الشيخ من التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة
من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية وايضا هذه
الاحوال من لوازم التشخص وامارانه فالتعبير عن الشيء بلوازمه غير بعيد كما يعبر عن
الفصول بلوازمها وما وجد ايضا فى كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته
الا الوضع مع وحدة الزمان منشاؤه ان الوضع فى ذوات الاوضاع بالذات فهو نحو وجوده
كما ان المعقولية فى الصور المجردة هى نحو وجودها فى ذاتها وكونها بحيث يكون
لاجزاءها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان الوجود الصورى
الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد وحيثيته واحدة فيكون
التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية فى زمانها الخصوص
ايضا كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما راينا من الحركة الجوهرية
فى الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء فى هذا المبحث فليرجع الى كتاب
الاسفار فصل فى تعريف الفصل وتحقيقه الغرض فى هذا الفصل بيان معرفة الفصل
ووجوده فى نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس
وانه باى شيء يتم معناه ويتحصل وجوده وان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس فى وجوده
بالذات فيدخل فى تقويمه نوعا وايها يتضمنها بالعرض مما لا يدخل فى تقويمه نوعا
واعلم ان ههنا بحثا شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكرنا فى باب
التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع
كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كانت مطلقة او متخصصة يجب
ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسى علة لوجود
الجزء الفصلى والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فى كل فرد متخصص منه هذا خلف
كما مر فبقى ان يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجزء الجنسى فيكون مقسما للماهية الجنسية
المطلقة وعلة لوجود القدر الذى هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذى هو النوع
بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه فى الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق
مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص
فلابد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى
تخصص فيكون نوعا خاصا داخلا فى الوجود فاستحال ان يكون الناطق علة لتخصيصه و
وجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة تحتاج الى علة تقوم وجوده واما ان تلك العلة هى
هاهنا الناطق فليس لان الحيوانية تقتضيه بل لان الناطق طبيعة مما يلزمها ويوجبها الفا

فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق فالحاجة
المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا
في كل علة ومعلول فان مهية المعلول لامكانه يستدعي علة ما وكونها معلولة لعلة معينة
انما جاءت من قبل المعلول وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل
ينحل كثير من الاشكالات التي عجز عن حلها اكثر العلماء ومما ذكر ما يؤدي الى النطق بل
فان قيل ولماذا وجد ذلك الفصل المعين دون غيره من الفصول حتى صار علة لهذا الشخص
والحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي بل الحق ان يقال اما
ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل
العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل
من فصول الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور
من الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا
اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها اليها يعينها استعدادا تاما لحدوث
الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكونه هذه النفس
الناطقة بشخصها لاجل تشخص المادة باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت
النفس واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص
بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية
بل من جانب الناطقية وكذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص
فقد مر   والفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة
ليس مثل النطق الخ   تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفي تعريف
حاله اعلم ان كثيرا ما اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها
نفس المشتقات عندما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوعات
كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بما
والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بهما نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق
والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا
موضوعاتها والمركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على
ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة
الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به وهذه
ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول

على تلك الافراد هي المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن
على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التي يحمل هي افرادها بالاشتقاق وهي الانواع
الاضافية التي يحمل هذه المبادي على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس
وغيرهما ههنا مبادي الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق
زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها المتقوم به ويكون مطلق
الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر و
الذوق وعلى اشخاص كل منها بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان
الحسية انواع مختلفة لحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن الحس والنطق فصلا للحيوان
والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق
فصلان محمولان على الحيوان والانسان مواطأة لانهما متحدان بهما وبجنسهما واما كيفية
ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف
يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع
منه وافتراق هذه بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال
الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي يتركب منها النوع بحسب اجزائه
الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شيء واحد
في الوجود الذي للصورة الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل
بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل
وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل فاذا حلل العقل وفصل بينهما
وميز الجنس عن الفصل بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره
خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهناك مادة وصورة عقليتان
في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يكون قد يوجد جنسها
في شيء آخر بدون فصله وهما بذلك الاعتبار غير محمولين على النوع لان الجزء لا يحمل
على الكل   ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل بالاولى
آه اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم المحمولات كالوجود
والشيئية والامكان العام والمعلومية بوجه باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد
اربعة امور عند الرواقيين اما بتمام الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان
عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد
اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل

فهو القابل للابعاد بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز الفصل كالناطق
عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة
والضعف كتفاوت افراد الوجود عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيط
لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا المضروب على صفحة الخاطر فنقول كلما كان
الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز بامر ذاتي ايضا وكلما كان بامر
عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للآخر كاشتراك
النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي و
صرح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك بجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس
خارجا عن معنى الفصل وكذا العكس وان اتحدا في الوجود وعند هذا التحقيق تنحل عقدة
من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم
كونه اعم المجهولات يجب ان يكون متميزا عن غيره بفصل آخر ويلزم منه التسلسل في
وجود الفصول الى غير نهاية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف ما كان يجب ان يكون
بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان
مشاركا للنوع المتقوم به اوللفصل لنوع آخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا لهما
جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية متميز عن الناطق
الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهوم الحيوان وينفي مفهوم
الناطق الذي هو الانسان ذلك ومتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم
مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس
بنفس ذاته لا بقيد زائد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق
مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات فيستدعي فصلا آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل
لانه لا يجب ان يكون لكل حقيقة شيء شاركها في شيء من المقومات والا لزم تركب
الشيء من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه قال الرازي صاحب التلخيص في مثل
هذا المقام ان هذا لا يتخلص عن الشكوك الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم
الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا فح يكون الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر ويباينه في الماهية
فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر الى غير النهاية فلا مخلص عنه الا بان يقال ان الجوهرية
مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل

ليس

ليس ان للجنس وجودا وللفصل وجودا آخر يلزم ومعلله بل هما موجودان بوجود واحد و
هكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص والوجود ونحوهما وانما العارضية
والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري
كالجسم مثلا الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل للابعاد وحكم بان احدهما غير الآخر
كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنيا كان الوجود او خارجا ومعنى
كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا
لا حد له الا انها ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى و
كذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية داخلة في مفهومه و
كذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط
يصدق عليه لذاته الانسانية لا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون
فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون عرضا لما عرفت ان الوجود ليس
في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه
فاعلم هذا فانه شريف دقيق هذا تقرير هذا المبحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه
فقوله كالجزء في العقل والذهن الماهية اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون الشيء
في الذهن لا يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وان الجنس
يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته آه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك
داخلا في بعضها خارجا عن الآخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك بين ثلثة اشياء
بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع
وخروجه عن الجنس وكذا امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل و
امتياز كل من الجنس والفصل عن الآخر بذاته لا بامر زايد و فانه انما نعني بالناطق
شيء له نطق آه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا
خاصا ولا عاما فلا يعتبر في مفهوم الناطق مثل الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او
الحساس ولا الشيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة النوع
والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله لانه
يلزم ان لا يكون الا جوهرا والا جسما والا حساسا ففيه نظر لان من الناطق ما لا
يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق المجرد عن
البدن اعني النفس الانسانية فانها في وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا

الحساس عندنا مما يمكن وجوده بدون الجسم النامي وقوله مقول الى آخره اما الفصل
آه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق كالناطق وليس يعتبر
في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق فتحا اصله فضلا عن ان يكون معنى الجنس قريبا
كان او بعيدا او ابعد كالجوهر والجسم والحساس مقول الى اخره وقد مر وجه ذلك
واما اذا اخذت الفصل كالنطق آه اعلم ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط
شئ كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الآخر في الوجود ولذلك يحمل على شئ واحد
ويحمل كل منهما على الآخر لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما
بشرط عدم دخول الآخر في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا
اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشئ ذا نفس كان مؤلفا من اضافة
وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها
حد مركب من جنس وفصل بعينه وحكمه ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار
وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشئ في حد ذاته ناطقا يكون
عين النفس الناطقة فيكون جوهرا وجزء للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية
هي بازاء جنسه وصورة النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر
البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من الجواهر على نحو ما سبق
تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة
والصورة والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجواهر لها فصول بحسب
التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصورة الخارجية فان ما لا تركيب
له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاصورتها اذا كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى
التي يكون القوة فيها عين الفعلية و   اما الاخرى وهي القابلة ان كل ما هو اعم
المحمولات آه اعلم ان هذا المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور
اذ بدونها يتم التشكيك ولهذا لم يذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال
ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل يكون تحته والاول باطل بداهة
لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة
مباينة كثيرة منها بعضها البعض فبقي الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام
مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل آخر فيتسلسل فالجواب
الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون
الاشتراك في ذاتي حتى يلزم ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك

على التفصيل الذي قد مر   ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول الجواهر
جوهر آه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه ودفع الاشكال الذي اورده
الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ
الى آخره اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيوانية للحساس والنفس
الناطقة للناطق وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض
كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي وهو غير الفصل المبحوث عنه
في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوائل
المعقولات و   وليس يجب اذا كان للفصل الذي بالتواطؤ موجود آه يريد انه
لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم ذلك في
فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية
المركبة حيث ان جنس كل منها ماخوذ من مادة وفصله من صورة واما النوع
البسيط من الجوهر كالعقل او النفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة
فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود ولما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشئ
لذاته فلا بد ان يكون باموره وجه من المغايرة والا لم يكن احدهما اولى بان يكون و
الاول والآخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات فالفرق
بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب
من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حدود لها اذ لا اجزاء لها بوجه وانما تعرف
باللوازم والآثار وانما وجب ان يكون الحد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لا من ذاتيات
ان لم يكن لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض
لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور التي وجودها بالعرض غير محدودة
وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون
ذا جنس وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها
بالفصل ولما كان الحد دالا على ماهية الشئ فكان لا محتز بجنسه وفصله   لقائل
ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس فلذلك وقعت
لهم الحيرة في كون الشئ جزءا محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد
فكيف يكون شئ واحد مغايرا للشئ ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات
فمن ذلك نشأت هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بينا وقع الاتفاق عليه

من اصل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزآن للحد ثم ان الحد
عين المحدود فيكون المحدود ايضا ذا الجزئين اعنى المدلول عليهما بالجنس والفصل فان
نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين الحد فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة
الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت
ان الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة
لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر و
ان لا يدخل فاذا قلنا عند التحديد للانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعنى
انه مؤلف من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعنى به انه الحيوان الذى هو بعينه
ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شئ آخر ايضا وهو الناطق حتى يكونا شيئين
متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذى هو جنس ليس امرا محصلا فى نفسه حتى
ينضم اليه شئ آخر هو الناطق كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامى الدراك المجمل
ولا يعلم ان هذا الدراك اى ذا النفس الدراكة بالحس او الخيال او وهم او نطق فاذا
قلنا ناطق علم بنفسه حساسه ناطقه فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم
وتحصيلا للمجمل هى النفس الدراكة فليس كون الجسم دراكا وكونه ناطقا شيئين متغايرين
فى الوجود لكونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده دراكا هو بعينه وجوده ناطقا لا بطريق انضمام
امر بامر فان كون الشئ حيوانا اى كونه جسما ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر المبهم
الوجود لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا توجد
بالفعل بكونها دراكة ما لم تتعين ولم تنفصل نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل
انها دراكة بالحس والتخيل والنطق فيتميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض آخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم و
فى الحيوان ماله قوة اللمس فقط ومنه ماله اللمس والذوق واو الثلثه بدون السمع و
البصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد
الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك
الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم فى الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه فى
الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا مشككا فى تمام حقيقة شئ كنفس من النفوس
انها هل هى حساسة فقط او متخيله او ناطقه ثم تحصلها بالفكرة واكتساب فصلها
الخاص فعرفها وتحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى
فى الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام ووقوع جزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد

مركب

مركب من جنس وفصل مجاز فالمحدود الذى هو النوع وان كان الحد عين المحدود
فى الوجود واذا اخذ الحس فى حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل
على الفصل وان فصل الحيوان انه ذو نفس آه يريد بيان ان اكثر ما يذكر فى التعريفات
الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقى سواء كان الذى هو فصل حقيقى فصلا محمولا
بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذى سبق ففصل الجوهر جوهر
وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان المأخوذات فى فصول الاشياء من مقولة
غير مقولة جنسها كما لم يذكر فى فصل الحيوان الحساس والحيوان جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر فى فصل الانسان الناطق وحالها كما مر وكذا يذكر فى حد الخط المستقيم
كون اجزائه على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وفى الخط المستدير والسطح
بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر فى فصلهما من مقولة الوضع
وكذا ايضا فى حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفى البياض انه مفرق
للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة فى
الفصول هى ليست بفصول حقيقية وانما هى لوازم وامارات جعلت عنوانات لها
دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس فى الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة
المتحركة بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة فليست هى نفس ان يحس بالفعل
ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هى مبدأ هذه الافاعيل
والانفعالات بل مبدأ مبادى هذه الآثار وهذه الآثار صادرة عن قواها
كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه
الآثار المختصة بها كذلك هى مبدأ لجميع الآثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة
كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها
بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتى هى مختصة بالنفس ليس بعضها بان ينسب
اليها دون البعض لكن كلها او بعضها الشئ ليس له فى نفسه اسم لانه هوية خارجية
وجودية والاسامى والحدود التى نعرف بها الامور انما هى للمفهومات والصفات
الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر الانسان الى ان يخترع
له اسما ماخوذا من نسبة ذلك الشئ اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا فى
حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اما
بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واصله كل حيوان له حس سواء كان

متقصرا على الواحد كالمخاطبين والحلو ونا شاو ازيد واما ما على ان الحس مطلقا يدل
على جميع الحواس بالالتزام بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام عليه
بالتضمن فان دل عليه يكون دلالته بالالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات
في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله
ومبدأه احد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه
اللوازم والشعب كلها وكذا الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل بالحقيقة
هو وجود النفس التي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل
الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار
لها لكن عدم الاسم الدال على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول
الحقيقية يضطرنا اما هذا اي قلة الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان ننحرف
في اخذ الحدود عن حقايق الفصول الى لوازمها وآثارها الدالة عليها فربما
نشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس فانما نعني بالحساس لا الذي يحس
بالفعل بل المبدأ الذي من شأنه الاحساس وغيره من الآثار وهذا اذا كانت المعرفة
به تامة ولكن لم نجد اسما خاصا له وربما قلت المعرفة ولم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمه لازمها
واحد كان او ازيد وليس الكلام في هذه الامور اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها
من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها بل على حسب ما هي في انفسها ومن جهة
كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج و
نحو وجوده مع امتناع حصوله في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده
وكونه بسيطا حقيقيا محيطا بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة
المفهومات والعنوانات شهادة عليه فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية المختفية
على العقول لكن الاشارة اليها بالبرهان من طريق اللوازم والآثار وهذا ما وعدنا
في الجواب عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا
الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد آه يريد ان يعرف كيفية اتحاد الجنس
والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه
اخرى فالجنس انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا
عنه بالفعل لانه لازم له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس بالقوة

فالحيوان

فالحيوان انه لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس
فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية
والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود و
جزء مادي لنوع آخر اتم وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس
انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء مضمن للحيوان بالقوة ولا ملزوم
له وبالحساس شيء مضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من
الوجود يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد
المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع او صورته
بصورته او مادة احدهما بصورة الآخر او بالعكس فعلى نحو آخر وانما هو اتحاد شيء
بشيء خارج عنه لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد
اجزاء النوع الجسمي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها مسلك دقيق
لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه
في الاسفار الاربعة ببسط لايق وتقرير رايق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل
ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا
ذكره وطوينا نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ صفح عفي الله
وقد رمزنا شيئا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها فيكون الاشياء التي
فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد آه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة
عن كون تلك الاشياء متكثرة من جهة وواحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول با
لتشكيك على اقسامه فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض آخر
فاحق الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد
بين الجنس والفصل ولهذا يتحدان بالذات على شيء واحد بالعدد كما سيجيء ايضاحه
وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها
واحدة على اقسام احدها ان يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة
شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة
على ان يكون وجود الصورة وجودا غير خارج عن وجود المادة ليس وجود احدهما
وجود الآخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف و
الشديد ووجود الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه
وقصوره الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل

عليها معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما صح الحمل فقوله ليس
احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اى ليس احد من المادة والصورة هو
الآخر ولا المجموع شيئا واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان
وجود الصورة فعلية ووجود الهيولى وكمالها نعم لما كانت المادة ناقصة الوجود فى حد نفسها
ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان
يقال ان وجود كل من المادة والصورة غير وجود الآخر والثانى من انحاء اصناف المتحدات
ما يكون اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق بالآخر ولا مفتقر اليه
الا انها اتحدت فى هيئة او صورة تحصل منها شئ واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من
غير استحالة كالاعضاء لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر فى
المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها
العنصرية واستحالتها فى كيفياتها فجهة الاتحاد فى هذه الامور امر خارج عن ماهياتها
ووجوداتها عارض لذواتها الثالث اتحاد اشياء وليس كل منها مستغنيا عن الآخر بل
بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض
فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات
الموضوع الذى هو الجسم اذ ليست ذاته بذاته مصداقا لصدق الابيض عليه وانما
له القبول والانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة
لانها بعد تمام ماهيتها ووجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد ولا بعضها يحمل
على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزاءها حمل هو هو واضعف منها ما فى
الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا حقيقيا بل اعتباريا لا صورة ولا عرضا
تاما كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم
من الاتحاد الذى هو احق الاشياء به وهو الذى بصدد بيانه الشيخ كما
ومنها اتحاد شئ بشئ فوق هذا الشئ منهما آه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسم
بان المعنى الذى هو الجنس لكونه امرا مبهما مرددا بين الاشياء من شانه ان
يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات
تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولى الذى
لا بد فيه من المغايرة بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار
بل المراد ان معنى واحدا مبهما من شانه ان يصير عين معان مختلفة فى انحاء الوجودات

كل

كل منها فى الوجود يكون هذا الشئ لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشئ بل
بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون
الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا فى الوجود او ناطقا وصاهلا وناهقا فى
الاعيان فاذا انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما يضم اليه بانه معنى آخر
فى المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا فى وجوده هذا النحو من الوجود معين له فان
وجود الناطق الذى هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلق
وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعين والابهام والفعل والقوة و
الكمال والنقص لان هذا غير ذلك فى الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود آخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب كذا الحال فى
كل فصل مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان
تقارنه آه اراد بالعمق الجسم التعليمى هو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال
فى هذا الباب اذ يمكن لاحد مجال البحث فى كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا
فى ان الاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضوح ان حقيقة الخط والسطح و
حقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا فى ان الذاتى المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد
منها ولا فى ان كلا منها له خاص زايد على القدر المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية
الاتضاح انه يجوز ان يكون شئ واحد بعينه اشياء كثيرة متباينة فى الحقيقة النوعية
اذ المقدار معنى واحد هو الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر مميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب فى شئ من هذه
الانواع بل الكم المتصل القار شئ قابل للقسمة لا يكون فى الوجود مجرد هذا المعنى فقط
والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسيميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد
هذه الثلثة بعد ان يحتمل فى نفس معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص فالقابل
للانقسام محتمل فى ذاته ان يكون اتصاله وقبول انقسامه فى بعد واحد فقط ليكون
خطا محمولا عليه او فى بعدين ليكون فى الوجود سطحا محمولا عليه او فى ثلثة ابعاد ليكون
جسما محمولا عليه فالمقدار لا يكون فى الوجود الا احد هذه الثلثة التى يحمل على كل منها
انه المقدار فى كل منها انه ذلك الشئ فالمقدار الخطى يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار
وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا فى العين ولا فى الخيال لكن العقل
يتصور معنى كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا
اضاف الى القابل للقسمة زيادة انه فى جهة او فى جهتين او فى ثلث جهات لم يضفه

على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه
بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او في
بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد وبالعكس وكون هذا
المقدار مقدارا هو بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان
الوجود عنده امرا عينيا والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية سهل عليه الحكم
بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق لحملها ومطابق
لصدقها   ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما الا
يعني ليس في الاشياء التي ذكرناها فيما مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول مثل هذا
النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فان جنسه وفصله موجودان
بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت
بخلاف الذي ههنا من النوع المقداري فانه وان كانت فيه كثرة لا محة من غير شك
فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام
والتحصيل فيه فان المغايرة بين الامر الغير المحصل والامر المحصل لا يكون الا في اعتبار
الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي
ممتاز عن السطح والجسم فلا يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان
يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن ذلك
بانضمام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا
مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء
ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو يكمله لا يغيره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد بين الجنس
والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمها من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا
وان كان فيها اختلاف باعتبار الخارج كما   وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع
فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد الخ فيعني هكذا
يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما من حيث
الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع
ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور فينبعث فصولها من صورها واجناسها من
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادا لها لا الفصول
من حيث فصول صورا كما علمت من الفرق وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير
الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان فيها تركيب فهو

على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل
القوة ولا ابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على
ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم تتنوع بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع
غير محصل بالفعل في شيء منها وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه من الوجوه اصلا
سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان والمكون منهما جزء بين الحد فان
الحد لا يكون الا مركبا فوجهه كما يذكره   والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما
هو جزء للحد الخ يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان متغايران يتركب منهما الحد
فكل منهما ولا شيء منهما لا يحمل على المحدود ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا
انه فصل ولا ابهام للجنس فقط انه حد ولا للفصل انه حد فحد الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس
ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل
على كل منهما او على المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها بعضا اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا
واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية
ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها وتحدها
لا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل
معاني طبيعة واحدة فقولنا الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى
بالانسان بانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء اخر هو الناطق فا
لمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن
الخارج وان كان المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار
كل منها معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن من امور كل منها غير
صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القايمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها
فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو
بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود والذي لا كثرة فيه وبالاعتبار
الاخر غيره ويكون سيا مويا به كما سياله   ثم الاعتبار الذي يوجب كون
الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان الخ يعني ان الحد وان كان مؤلفا
من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود ليس كل
احد ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار

بل يحمل ان عليه بانه هو لا انهما شيئان متغايران في حقيقة المحدود والذي هو
الانسان متغايران للذين اجتمعا فيه فان الحد مجتمع من نعوت وصفات كلية ليس احدها
بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين
مترادفين ولا شيء منهما بحسب المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منها
يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من
المفهومات فتحقق بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي
يصدق عليه الناطق لا بد بان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية
فيه قد استكمل متحصلا بوجود النطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود شيئا واحدا كان
مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس و
الفصل محمولين عليه لانهما اجزاء له في هذا الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا
فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل واحدا منهما
اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم
الحيوان غير المؤلف ومفهوم الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع
ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم
فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر و
كل منهما غير الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء
هذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار
المحدود فشانه ان الجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل والتفصيل
الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا
الفصل والذي قبله والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود و
بان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منها وجميعها عين المحدود
وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه
متفاوتا مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود وتكرارا
في اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما يتصل بذلك واما
الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من المحدود ما هو بعض اجزائه بعينه جزء
المحدود كما سيجيء بيانه والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد
وكيف ان الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل

الى معرفة حقائق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها بسائط وبعضها مركبات وبعضها
جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين ماهيات الاشياء وصورها فنقول لما كان بعض الامور العامة
كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات
ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك ايضا كون الاشياء
ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء قد يكون حقيقيا
تاما وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر
فان حد كل واحد منها مما تبين وله ماهية اولا وليا حقيقيا اي بينا ولا بالذات بغيره واسطة
واما الاشياء التي هي غيرها سواء كانت اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي حد كل منها زيادة على المحدود فلا تبين ولها حدود بالذات وبالحقيقة لان
تلك الاشياء ان كانت اعراضا فالعرض متقوم بالجوهر فلا بد بان يؤخذ الجوهر في حده و
ليس داخلا في ذاته وان كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر
في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة والصورة
ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الصور الطبيعية من
انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبطة
بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها متعلقة
الوجود اما ذاتها بغيرها واما جزؤها بغيره لتلك الجزء فهي لا يتحد الا بجوهر هو غيرها
فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها زيادة على ذواتها المحدودة بها اما الاعراض
فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما يحرز الجوهر على طريق الحمل فهو
جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتية واما المركبات التي
هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في حدودها تكرار هو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة
لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حد ما يدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا في
حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان
يكون مركبا من حدود اجزائه الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من
حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير يظهر ذلك عند تحليل الحدود وردها الى
مضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين وهو لا يكون
في ذاته الا مرة واحدة فههنا ايضا للحد زيادة على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود
الحقيقية ينبغي ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا على

من زيادة تحديد الانف الافطس فالفطوسة هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان
الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ الانف في تحديدها فاذا اخذ ذلك الانف الافطس
بدل الانف من اخذ الانف فيه مرتين فاذن لا يخلو اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة
على الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة
بشيء كالجواهر البسيطة او يكون حدودا على جهة اخرى واصطلاح آخر بان يصطلح على كون
كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشيء سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي ان لا
يقتصر في الحد الشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيحصل امثال هذه
الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة اذ الحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشيء
المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع ما اشتمل عليه
كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن يظهر ان الحدود في هذه المركبات
والاعراض ليست حدودا حقيقية   وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك
شيء قابل لمهيته ولو كان هناك الخ اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشيء و
مهية الشيء حده لان المراد منها ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات
الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان البسيط مهيته ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق
عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن مهيته وحده يقابل
ذاته بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان
كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها
متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هي بالصورة ما هي محل
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشيء وحده يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون المادة
ماخوذة في حده مرتين بوجهين احدهما كونها احد الجزئين للمركب والآخر كونها
مما يتقوم الجزء الآخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن المادة
بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول   وبهذا نعرف الفرق بين المهية في المركبات
والصورة والصورة لا انما جزء من المهية الخ يعني بما ذكرنا من ان الحد لا يقابل الكل
ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته نعرف الفرق بين المهية في المركبات والمهية
في البسيط وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيط ويحتمل ان
يكون المراد انه نعرف الفرق بين المهية والمركبات والصورة فيها والاول اولى وان
كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة دائما جزء من المهية في المركب والجزء
منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه

الجوهر

اي حده لا يقابل ذاته بخلاف المركب لان في حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها
تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فلما ذكر ان الصورة جزء
من ذات المركب واما الثاني فلان مهية الشيء ما به يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته
هي ما هي بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة مقارنة لها وكون الصورة مقارنة
معنى اريد من نفس الصورة وذات المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة
هذا المجموع هو المركب لا غير والمهية هي كون الصورة مقارنة للمادة اي كون المادة
والصورة على صفة الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب
والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما
اي هي مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الذات واما
الفرق بين المهية والصورة في المركبات فهو اظهر من الفرق بين الذات والصورة
فيهما لان لها زيادة على الذات وللذات زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة
التي في المركب   فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي
ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة وكانت الخ كان المطلوب
فيما مر ان الحد والمهية في اشياء ذوات مهيات وحدود متفاوت يكون قوله عليها
على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس
والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط اذ المفرد ايضا له مهية بمعنى ما
به الشيء هو ما هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان
كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد انه مركب اذ قد علمت ان للمركب
حدا الا ان حدود المركبات على وجه آخر اذ فيها زيادة على المحدود ذاته بخلاف
حدود البسائط حيث انها تقابل وتوازي المحدود وذاتها واما المفرد فلا مهية له
بمعنى ما يقال في جواب ما هو لان المقول في الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان
الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شيء منها اشارة الى شيء
معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى الشيء لم يكن حدا ناعتا بل تسمية فقط لا تعريفا
وتفهيما او دلالة على الخواص كحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس وليس
في شيء من هذه الامور تعريفا واكتسابا بالمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة و
لان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة والنعوت
والاوصاف لا يكون الا بمعان يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى
الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف و

والتقييد الكلي بكلي آخر فله الشركة فيه بحسب الخارج فانه اذا كان لمعنى كليا
كالكاتب ثم اضيف اليه معنى آخر كالضاحك قلت الشركة ثم معنى آخر كالابيض
ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك الابيض المتحرك الاعمى العالم
الورع التقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما
يمتنع وقوع الشركة فيه ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما التشخصية فلا يمكن حصولها
بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة الحسية
او الاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما باسم المخصوص الذي اسمه مغرفيون كان شركة وان قلت ابن فلان اوفى
فلان الملك وحكم فلان ايضا حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع ايضا احتمال شركة على
كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة او التسمية اللفظية فبطل كونه تحديدا فان زدت و
قلت هو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخيص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك اليوم الزماني ايضا كلي محتمل الشركة اذ العقل مما يجوز اعداما
كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك المدينة يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي نعم ان كان
الاطلاع عليه بالاشارة الحسية او المشاهدة فلم يكن تحديدا ولا تعريفا عقليا وان كان
غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على
شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل لبقاء نوعه بذاته بلا مشاركة نظير له
لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان
تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يبقى
بوجوده ودوام قول الرسم عليه لا بدليل عقلي يحكم بدوامه على وجه كلي فلم يكن هذا حدا حقيقيا
لان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته ومن جملة ما يدخل في ذات
الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع عن الشركة وما يعرفه العقل بالنعوت والاوصاف لا
يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا له فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للفرد الشخصي وانما
يعرف بلقب او باشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور
واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده
والوجود كما ذكرنا امر هويته بسيطة عينية لا جنس لها ولا فصل فلا حد لها لان كلها
مفهومات كلية لا يعرف بها الا الماهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو اقوال
كلية فالوجود لا ماهية له بهذا المعنى وانما له الماهية بمعنى آخر اي ما به الشيء هو ما هو واذا

قيل

قيل الوجود ماهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات ماهيات لها
غير وجودها انما اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية
او العلم الحضوري الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود
والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات الصادقة عليها ما دام وجودها
فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة فلم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل
عليه متى وجد ويكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بالحد واذا فسد لم يكن محدودا
بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد
ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او جهة اخرى غير التحديد العقلي كزيادة
اشارة او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به وان لم
يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فظن ان له حدا فلم يكن الجزئي محدودا لان
اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه يقينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ارتكب شططا وتعرض لابقائها وفي بعض النسخ لا بقاء لها فقد تبين ان لا حد
للشخصي ولا ماهية له ما يجاب به عن السؤال بما هو فيكون قول الماهية عليه وعلى الانواع
والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل وجوها من النظر
والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للعدميات وانما هو للماهية او للذي الماهية ثم ان
عرضية اجناس الاعراض وانواعها انما هي بنحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا
في ماهيات الاعراض كالسواد مثلا فان له ماهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون
ماهية جنسية وهي الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو بنحو وجودها وعرضيتها
فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود
الثاني ان الحد انما يكون لذوات الماهيات التي لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة
خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك
او الانسان الابيض فليس لمجموعه حد حقيقي وان كان لاجزائه اذ لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه
وتقدم من الشيخ ذكر هذا المطلب في المقالة الاولى والمقالة الثانية ان الوجود قد يكون
بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور
التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك فعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم
من هذه الجهة ايضا تكرار في الحدود زيادة له على معنى المحدود في نفسه الثالث ان في
مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له نظيفة ات
الحقائق الفطوسة على تقعير الانف دون تقعر الساق وغيره امر لفظي مختص بما تبنه لغة

العرضية لاجل زيادة الانفصاح الذي فيها فسموا هذا التقصير فطوسة لانه عرض لازم
على نفس التقعير متنوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا الانحناء
باطن القدم خمصا والقدم المنحني اخمص ولم ان يسموا انقوس الحاجبين باسم مختص و
واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات وذلك لانه يجب
دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويسات والاستقامة حتى يجب
اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا
عن الموضوع بل هذه اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات و
حدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة
مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة اخذها في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان
الصورة قد يقال على المهية النوعية وقد يقال على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وحده
ولا يتم نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورته
بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فايدة
في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق
بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون
الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان
صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه وما منه هي حامل صورته وهذا
بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان تحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية
فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحله المادة نقسيم نعم
قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع
ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة و
المشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقة نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة فقوله ان البسيط
ذاته صورته والمركب صورته ليست في ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة
في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما
المركبات فليست مهياتها ذاتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بموضوع
لان مراده كما شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة كحد العرض يشتمل على زيادة وهي
اخذ المحل في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب
ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فان الصورة
ذاتها

ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها متقدمة على المادة شريكة علتها
التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة
او صورة طبيعية منوعة للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما
تحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها ومثل هذه الامور لا يجب ان
يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت
ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فقوله ان المهية المركبة جامعة
للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية حادثة
ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة متغيرة فيها
والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء
على وجه الكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل
في التقرر والتحصل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس ليس كانضمام معنى
خارج اليه فاذا انضم الى مفهوم الى الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة
والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا
فيعتبرهما اثنين فضلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج شيء واحد
وحال المادة والصورة في الوجود شبيه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة
توجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كالة
الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين تلك الصورة
لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي
النقص والكمال والقوة والفعل وياخذ من احدهما المعنى الجنسي ومن الاخر المعنى الفصلي و
يجعلهما حدا للمركب ومهية له من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنيه للمادة
السادس ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغالط
يوهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقال على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا
مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له
ولا مهية فكذا الشخص فصل في مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد
قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا
ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء
الحد قد يكون اجزاء المحدودة بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون
غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعلك بلا يقول انكم قلتم ان

الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود
وهو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمول عليه متحد معه فيقال له
ليس اذا لم يكن الجنس ولا الفصل جزء النوع لم يكن للنوع جزء اصلا بل قد يكون لبعض
الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وذلك من
احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض
فهو من الكميات متصلة كالمقادير كانت او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في
المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجواهر فهو من الاجسام
التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما
الجسم النامي والحساس جزءان للحد وظاهر الحال يومي الى انه لما كان الحد
بالذاتيات وهي اقدم من المحدود فظاهر الامر يدل على ان اجزاء المحدود لابد ان يكون
اقدم من المحدود لكنه كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء
الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور
انما تحد بما هذه اجزاء له يعني ان الاصبع مثلا جزء من الانسان فاذا اريد ان يحد
الاصبع يحد بالانسان الذي هو كل له ولباقي الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع
والقوس جزء من الدائرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا تحد الدائرة
بالقوس والحادة جزء من القائمة وتحد بالقائمة ولا تحد القائمة بالحادة فهذه الكليات
يقع في حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل
بالجزء لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة
فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء الموضوع من جهة مهيته انه يريد بيان اللمية في
كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها
اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته الحقيقية العقلية وقد تكون اجزاء
لوجوده وصورته الكونية ولاجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي
التي لا بد من تحققها في تحقق الشيء اينما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون
اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته فالتي يقع من الاجزاء في حدود الانواع انما
هي اجزاء ماهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان
الوجود بالقياس الى المهية كالعرضي بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس
الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة
لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخل

لها

لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها
وزينتها فالاولى كاليد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين
والاشفار فاذا تقرر هذا فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حد كلياتها لانها ليست هي
اجزاء لموضوعاتها من جهة ماهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من
الحيوان والناطق ومهية الدايرة هي الخط المستدير ان كانت خطية او السطح المحاط
بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة والسطح وكونه
محاطا مستديرة ومهية القائمة هي السطح المحاط بخطين مثلا فيهن يقوم احدهما
بالاخر فليس الاصبع جزءا من مهية الانسان ولا القوس جزءا من مهية الدايرة ولا
الحادة جزءا من القائمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون ذا
اصبع ولا ان يكون ذا يد ورجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط
القائمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورها
لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية او العقلية فهي انما كانت
اجزاء لموادها لا لماهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان
لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية
فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليين فالسطح مادة
عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القائمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح
مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية القائمة فالانسان انما يحدث من الصورة
الانسانية في مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة انفعالات واستحالات
يحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هي شرايط
افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل المهية والصورة الانسانية بل في
الارتقاء الى غاياتها والابقاء لهويتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح و
اما الدايرة والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتهما العقلية الذي يوجب حصول
القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق به استكمال المادتهما بصورتهما اعني الشكل المستدير
والهيئة المسماة بالزاوية القائمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى
والزوايا الحوادث مما يتعلق بها استكمال صورها لكان كل دايرة منقسمة الى
وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من اللوازمات فضلا عن
المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام ومن تلك الاجزاء كما ان الانسان مما
يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في انسانيته الى

مثل هذه الاعضاء بل يستعمل مادة البدنية اذا تمت احواله لاغراض وغايات
اخرى فتشكل هذه الاجزاء التي هي المادة وبسببها لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها
في اصل القوام ليس مما يوخذ في الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء
في حدود ما هي اجزاء له بقي الكلام في علة وقوع تلك الالات في حدود اجزائها فاسمع
لما يتلى عليك لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء آه يعني ان هذه
الاجزاء كما لم يكن اجزاء للماهية ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة
مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا
اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا بدنا سببه ان يكون ذلك الاجزاء
لدور ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة ماهية
الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت
في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حد الماهية
النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان تكون مادتها
السطحية اذا جزئيت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يوخذ الدايرة في
حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه
الالات اي ماهيتها النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس
الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق وانما افتقارها اليها في شيء زايد على اصل
قوامها وقوام مادتها للنوعية بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الالات لانها
ناشية عنها بوجه فلا جرم يوخذ في حدود هذه الاجزاء ثم يفتقر هذه
الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان
من حيث آه لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء
الماهية ما هي لكل ولا لمادتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع في حدود
تلك الالات نفسها لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الالات لعلة
افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين
فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهاجزآن موجودان بالقوة فيما يقاسا اليه
بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا
اريد تحديده لا بد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد ان يرسم هذا الانسان
من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يوخذ الاصبع بذاته او بصفة تساويه واعلم

ان

ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي قولنا سابقا
ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد بما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته
لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية او الصنفية فزيد مثلا له حد جهة انسانيته
التي هو اصل ماهيته وله حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك
نعم الحد والرسم لا يكون الا متصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة
احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع
داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي او الشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان
في كونه شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه
وهذا كما يوخذ في حد احد المتضايفين ذات المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة
بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه تفترق عن الباقيين لان هذا القسم وهو الانسان
الكامل من الجمل والالات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان
الاخران يعني الدايرة والزاوية القايمة فليسا من الجملة التي يجب ان يكون فيها جزؤ
بالفعل ويشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت الوحدة
لسطحها آه لما قرر الفرق بين المثال الاول والاخيرين بان الجزء فيه بالفعل
وفيهما بالقوة اراد الشيخ على هذا اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها
من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد محيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره من المقادير اذا قسمت قسمة
خارجية بطلت وحدتها وبطلان وحدتها الاتصالية حدثت ذاتها الشخصية
ولم تبق ذاتا واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا جزئيته كل فاسناد
الجزئية الى الاجزاء المقدارية ضرب من المسامحة او التشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزءا للمقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من
جهة مادته ان يصير متجزيا وايضا المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام
الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء
من غير ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر ثم الدايرة والقايمة
يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا آه يريد بيان الفرق بين المثالين
الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي
وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل
حتى ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها وهما قطعة واما الحادة فليس من شرط وجودها ان

من شرط تقومهما ان يكون في الوجود قائمة تضاف اليها تلك الحادة بانها جزء لها
اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قائمة وكونها حادة وان كانت
امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او
غيرها بل الزاوية الحادة انما هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من وضع احد الضلعين
عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه
الامور من باب الاضافة وان لم يكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القائمة
بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد التبيين كما يذكره الشيخ
ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن قيام خط على خط اه الزاوية قسمان سطحية و
جسمية والسطحية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي
قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفيهما ولكل من الاخيرتين اقسام
باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه
اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة الداخل و تقعيرهما
الى الخارج او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه الاقسام ايضا اقسام
ثلثة القائمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية الجسمية فهي جسم احاط به سطح واحد مستدق
منته الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية تنقسم الى
قائمة وحادة ومنفرجة والقائمة منها هي التي اذا توهم قطعها بالسطح مستويا على
سهم الزاوية حصل منه مثلث قائم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية لكونها اظهر
واشهر وحاصل ما ذكره ان يقول لمية كون الحادة مقيسة الى القائمة محدودة بها
ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط آخر وميله اليه
الميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتداله او توسطه كانحراف المزاج في الحرارة و
نحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط في الميول الى الكيفيات الاطراف
المشابه بالخالي عن تلك الكيفيات لتوسطه بينها وهكذا حال القائمة في ميل احد
ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس مائلا عنه ولا اليه بخلاف غيرها
من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطي كل منهما للخط الآخر على وجه يكون مائلا اليه
من جانب وما يلا عنه من جانب ولذلك يصير الحادة ملزومة للمنفرجة والمنفرجة
للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القائمة حيث يحصل منها عند اخراجهما
اربع قوائم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القائمة لكونها امرا واحدا معتدلا
غير ذا ميل ولا مختلف الحدود والافراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها

فنعرف

فنعرف الحادة بانها اضيق من القائمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقائمة كانها
مكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون
الواحدة القائمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية
انما تحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا ما هو مصطلح المهندسين
وهو ما يحدث به في جنبتي الخط زاويتان   وكان الميل الذي يحدث هو ميل
عن اعتدال اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر مقيسا اليه
من حيث اعتداله وتعيين جهته والا فمطلق الميل لاحدهما الى الاخر يوجد الحادة و
القائمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر
بالقياس الى الخطين اتصلا على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضي الا
مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء هو لا محالة
بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم مثل الخطوط لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط ما بين
غير متصل بها بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما
الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل
حادة اما الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما الثاني فلا يصح اعتبار الميل
عنه اذ المفروض ما يلا عنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن
نفسه وكذا الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق قد يحفظ
الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج
اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قائمة او حادة وكذا حكم الحادة لكونها
امرا مستقا وبالمنفرجة فحادة يكون اصغر من حادة اخرى وفيها زيادة خصوصية
ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي الى حصول القائمة والحادة وقد
لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى ولاجل هذا يلزم
تعريف مجهول ليبقى ان يكون القائمة اصلا تعرف اولا ثم يعرف غيرها بها لان قوامها
بها يبطل ولا يختلط مع الميل عنها فقال القائمة هي التي يعتدل لاحد ضلعيها الى الآخر
والحادة هي التي ميل خطها الى الاخر اقرب اكثر من ذلك الميل الذي لخط القائمة لو كان
فيكون الحادة اصغر من القائمة لو وجدت والمنفرجة هي التي ميل خطها اقل من ذلك
فيكون اعظم من القائمة لو وجدت   وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
مقيسة بقائمة تزيد عليها فانه يكون المحل كاذبا ولكن بقائمة بهذه الصفة آه لما ذكر
في وجه الفرق بين المثالين اي القوس والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة

ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود ابالفعل وهو القوس اذا لم يكن دايرة
لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها توجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم
من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شئ بما لا يليق
حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة وكونها
موجودة بالقوة موجودها بالفعل فيصح تعريف الشئ بما له حصول بالفعل ولو كون
بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة وعدما فالقوة القريبة كحال
المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا
بالفعل لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي
بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية
ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به وما يجري مجراه حاصلا بالقوة فالحادة
انما حدث بقايمة هي بالقوة لا بالفعل فلم تحد سطرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل
ولو بالقوة وبالجملة ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق
اه يريد وجها آخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف بحقيقة الحادة والمنفرجة
فان القايمة تعين افرادها الى بالمساواة التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي اتحاد في
الماهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف
المختص بالكم عند قوم آخرين فاتحادها في الكم يعين اتحادها في الماهية النوعية او
مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة والمماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية
المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة
فانهما خارجان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف
به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذ الاكبر عبارة عن المثل والاصغر عبارة عن
المثل الذي ينقص عنه شئ منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان وقوله ولقد
كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة
والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا
من وقوع على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق والتفتيش
راجع الى اعتبار القايمة لان الصغر والكبر الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما
بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالحاقهما
بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق التخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل هذا
التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدايرة ومقعرها وكان الخط

مايلا

مايلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرهما على المحدب
حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل اما اعظم
منها وهو الواقع في جهة التحديب واما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما يبرهن عليه
باستنباط من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادة من الدايرة والخط المماس
لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من
الدايرة وقطرها في مقعرها هي اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما
هو احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في محدبها هي اعظم من القايمة
بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان
مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان تتذكر
ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الماهية واجزائها
المقالة السادسة المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع
واحوال كل منها بخصوصيتها وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة
ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والغايتية ودفع الشكوك الواردة
فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات
مبادي الشرور وبيان الفرق بين علل الشيئية وعلل الوجود والفرق بين العلة
الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي اعتبار
خير الحقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وانها
تقتصر على البعض وساير ما ينوط بما ذكر فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من
الاقسام واحواله على وجه الاجمال قد تكلمنا في امر الجوهر والاعراض وفي اعتبار
التقدم والتاخر فيهما اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه
الذي هو حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في
المقالة ثم شرع في بيان عوارض الموجود بما هو موجود التي هي كانواعه من الجوهر
والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في
المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة للاعراض ثم تبين حال التقدم والتاخر الذين هما
كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته
وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهياتها وحدودها ومطابقة حدودها
للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالا ليق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة
واقسامها التي هي اسباب وجودات الجواهر والاعراض وماهياتها المركبة ولها

يناسب مباحث الماهية فان العلتين المادية والصورية تناسبان الجنس والفصل
وانهما ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنهما فى هذا العلم
الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادى الموجود كيف
يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشئ الذى يحصل
من وجوده وجود شئ آخر ومن عدمه عدمه والثانى ما يتوقف عليه وجود الشئ
فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثانى تنقسم الى تامة وهى العلة
التى لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير
تامة وهى تنقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقابل بان اطلاق قاسم العلة
على هذه الاربع بالاشتراك محيط لا سيما اذا ونذكر ان العلة تنقسم الى كذا وكذا
بل الحق انها بالمعنى الثانى واقع على الكل   فنقول انا نعنى بالعلة الصورية العلة التى
جزء من قوام الشئ التى يكون بها الشئ ما هو بالفعل وبالعنصر اه العلة اما ان يكون جزءا
لوجود الشئ المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتى هى جزء الوجود تنقسم الى ما به يكون الشئ
موجودا بالفعل وهى الصورة والى ما به يكون الشئ موجودا بالقوة وهى العنصر والتى
هى ليست بجزء اما ان تكون ما لاجله وجود الشئ وهى الغاية او ما يكون وجود الشئ وهو
الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر فى تعريف الصورة
بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشئ موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل
وفى تعريف العنصر بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان ههنا شيئين
علمنا ان الماهية للوجود كما صرح به فى الاشارات وفيه نظر كما ستعلم ولذلك غير
هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذى
ليس يجب من وجوده وحده ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى
وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية باقسامها فى الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا
علاقة بينها ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيدا آخر وهو محله
ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار
آخر وهو مثل الارض بعد لصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة
سواء كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات
حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر
وما يجرى مجراه هو الذى فيها قوة وجود الشئ او امكانه وهذه الصفات من اللوازم

الضرورية

الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشئ المباين ويسمى ما
منه الشئ المقارن باسم العنصر والمادة ايضا تختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع
العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية لاشتراكها فى
معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة
تختلف نحو تقويمها المادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول
الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجبا لافادة هذه العلة وافادة
قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة
لوجود المادة وصورة لها لكن ليست علة مادية له لتقدم الصورة عليه ولكن
يكون علة لوجود المركب ولوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدأ اثنين بالصورة
وستتضح هذه المعانى فى سياق من الكلام   وبالفاعل العلة التى تفيد
وجودا مباينا لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها آه
فاذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم
الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع
منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد
بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه ومستانف الكلام
والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى
الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من حيث كونه فاعلا بل من حيث كونه معدا
او شرطا او مقترنا بقابل منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند
الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث
يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه
من الحركات والاستحالات وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا تفعل
الحركة الا لعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا بالفاعل كل مبدأ لحركة ايضا
اليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها آثارا لها
منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها
وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من
انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علة تعالى عند الشيخ و[illegible]

بمعنيا مر وغيره تبعا للمعلم الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقرونة لذاته وهو
سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته فيكون فاعلا مقرونا بالمجعولات فاين المهرب
من لزوم اقتران الفاعل لما يفعله في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره
الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يحجبه
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من
من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد انما في معنى الفاعلية والايجاد
وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب كما مر من مادة وصورة فالفعل
بجهة الصورة والقبول من جهة المادة   ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل
وجود شيء مباين لها هذا تعريف العلة الغائية ويقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق
معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما تحت الكون
وقد ظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول انه يريد بيان حصر العلل في هذه
الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او ما يجري مجراهما بان يقال
العلة للشيء اما جزؤه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي به
بالفعل وهما المادة والصورة والخارج اما لاجله الشيء وهو الغاية او لا وهو الفاعل
فهذه اقسام اربعة يرجع اليها جميع الاقسام فان المبادي من جهة اربعة ومن
جهة خمسة ومن جهة سبعة واما من جهة كونها خمسة فهو ان الخارج الذي لاجله
المعلول اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو
المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا العنصر والموضوع
وقوله ايضا للاستعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية
احديهما بالقياس الى المركب والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت
الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل للاجزاء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا
لا تحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة واعلم
ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء لا يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس
الى الصورة بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا
بعد تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار
ذاته لا يكون الا بالقوة وما بالقوة من حيث ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل
اللهم بالعرض وقد سبق في تعريف العرض انه الموجود في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا

فلا يحتاج الا يوجد الا بعرض الا الموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة
الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون تقدم الموضوع عليها بالذات
وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل الات تخصيصات القوة والاستعدادات
وترجيح بعض الاوقات وتعيينها   لصدوره بعض افراد النوع الواحد دون
البعض وكون بعض الافعال والاثار متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال فيحتاج
وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجوده منبع القوة والامكان
فان قلت اليس القوم حكموا بان الهيولي علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص
كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون المادة علة لما ينفك
عنها الصورة من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض
او ما من شانه التجدد منها فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي
من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان آخران احدهما الصورة بالقياس الى
المادة فان اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع
مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم كالاربعة للزوجية
والمثلث لتساوي زواياه ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليست فيه جهة القوة
والامكان بل الوجه ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واثبتناه   واذا
كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليبحث على الجهة التي تكون علة للمركب وان كانا
الا ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لحقيقة نوعية لها جهتان من العلية احديهما
من جهة ما هي جزء لقوام المعنى المركب ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك
في هذا المبدائية جزء الماهية الصنفية بل جزء المركب الذي لا وحدة لها اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها
الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا تشتركان في كونها علة لما لا يباين ذاتها ذاته
لكن هي باحدى الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب
بل يفيدها الوجود من هذه الجهة شيء ثالث هو المفارق منهما ولكن فيه اي في ذلك
الاخر المعلول وبالجهة الاخرى يكون هي علة قريبة مفيدة لوجود ما هو معلولها اعني
المادة ولكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوجدا ولا هذه العلة اعني
الصورة ثم بشركتها يقيم ذلك المعلول الاخر اي يقيمه بالصورة فيكون الصورة
بالقياس الى ما تفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة باعتبار في المادة كانها

مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة
مطلقة جزء لعلة فاعلية مثل احد من الدعامات لا بعينها للمسلك السقف بواحد احد
منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة فجريانها بالجري الحقيقي بواحد منهم لا بعينه
كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية
للمركب منها ومن المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها
كان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحدة من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من
جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت الصورة حقيقتها
من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون
الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب
علة صورية له لا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول
من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للآخر في
التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسيطي للمركب على وجه تقويمهما بلا توسيط فلا
الصورة في تقويمها البعيد علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له والفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته ويكون
صدوره آه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين
له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونه فاعلا بل من
حيثية اخرى كما اشار اليه آنفا فان الفاعل هو علة يفيد وجود الشيء آخر
ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال
بان يكون شيء واحد معطيا وآخذا من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا معا
لان الآخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا
واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل واحدة فليس ذات القابل
قابلة لصورة الوجود الذي ما افادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة
للقابل داخلة فيه ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا
عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الآخر فان توهم متوهم ان المادة قابلة
للصورة الطبيعية التي تفعل الآثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان
المادة التي هي تستعد لصورة ما وتحل قوة قبولها غير المادة التي تقومها الصورة
ويستلزمها وكذا الصورة التي يتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل

غير

غير الصورة التي تستعد بها وفيها امكان وجودها وليس يجب ان يكون
الفاعل يوجد المفعول آه لما علمت ان كلا من الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذات
ذات الآخر ولا ايضا داخلا احدهما في الآخر ولا ايضا احدهما قابلا للآخر فاعلم
انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك
المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقاة بين الفاعل ومفعوله يتصور على
وجوه كما اشرنا اليه من تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في
الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها
في المواد التي هي فيها اي تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها لافعالها مقارنة
مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة
له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك
ثم ان الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله آه يريد بيان ان تاثير الفاعل
ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه من لوازمه
المستندة الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله
وقتا ما فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له
ان يصير فاعلا بالفعل لشيء من الاسباب والدواعي كما فصل فيما سبق فيكون عند
وجود الشيء بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثه عدم سابق ووجود لاحق وكون ذلك
الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق
لانه مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة
اللحوق واللالحوق بحيث يفتقر الى فاعل وعلة لان هذا الوجود الذي بعد العدم
لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود
وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل
صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون لغيره اي لغير ذلك
الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث ما لم يكن
موجودا فليس عن سبب فاعل فعلته فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى
علل فعللها البتة الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم علة
وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما
قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك
الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامهما غير منسوبة الى العلة اصلا وكذا

كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة
الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما
ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد
لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا
بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المحوج الى العلة هو الحدوث بوجه فكون
هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل   فان قال قايل كل وجود بعد
عدم يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول آه هذه مغالطة نشأت من اهمال
الحيثيات واخذ الشئ تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشئ الذي يمكن
اعتبار ذلك الوجود بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان
اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فلا جرم انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا
يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته
لاجل كونه بعد العدم بل لكونه في نفسه غير ضروري وان كان صدق عليه بحسب الواقع
انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية كونه بعد العدم لا نفس
الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن
كونه بعد العدم فذلك لكونه مركبا اعتباريا مما لا سبب وجودي له الا من جهة احد
جزئيه الذي نفس الوجود الواقع بعد العدم وجزئه الآخر وهو نفس العدم السابق سببه
عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا
علة لهما لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم
وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون قبل الوجود وليس معنى ان تعلق
هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد
العدم وكذا ليس معنى ان العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا
لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه
بالذات وبالعدم نفسه بالتبع   وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج
اليه ليكون للشئ وجود لا يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة
في حدوثه كذا يحتاج اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام
هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان اي المحتاج الى العلة هل هو
الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في
ان

ان تاثير الفاعل والحاجة اليه في حال حدوث الشئ الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا
يعني ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة
من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد
العدم فاذا احدث ووجد فحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشئ انما هي
فيما لا يحصل لا في ما حصل ووجد والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال ولاجل
هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه وجود العالم فيكون
عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي متقدمة لا محالة على المعلول
لا مقارنة على رأيهم وليس للممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا
الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته
او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لماهيته لنفس تلك الماهية
بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود نفس تلك الماهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا
واما ان يكون وجوبها لشرط آخر غير الماهية فذلك الشرط اما الحدوث واما صفة
من الصفات واما شئ مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما
ان الحدوث نفسه غير واجب بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه
شئ آخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان الشرط يوجب
بطلان المشروط لا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث
وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث لانا نقول فح يرجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات
الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات   فنقول هذه الصفات لا يخلو اما
ان يكون للماهية بما هي ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها بلزوم الماهية اه
يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون
وجوبها بسبب شئ مباين لها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته
بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي
فرض كون الماهية بها واجبة بعد الحدوث اما ان يكون لازمة للماهية بما هي هي لا من
جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها
لازما للماهية ايضا لان لازم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة
هف وعلى الثاني وكونها غير لازمة للماهية بما هي هي بل من جهة وجودها الحادث
فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب
وجود الشئ بعد الحدوث كالكلام في اصل ذلك الوجوب اذ الشئ ما لم يجب في نفسه لم يجب

بسببه شئ آخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة
يجب بشئ خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات
باجمعها الحدوثها مفتقرة الى علة خارجة والقسم الثاني يوجب كون الموجود الحادث
الباقي انما يبقى وجوده بعلة خارجة من ذاته فثبت المط بكل من هذين القسمين
والذي بقي من الاقسام الثلثة استقامة وخلفا   على انك قد علمت ان الحدوث
ليس معناه الا آه هذا وجه اخر لاثبات هذا المط اعلم ان هذين المطلبين متلازمان
اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة
في اي وقت كان فالصادر عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج
الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها مع
حدوث الوجود او الوجود الحادث لا بقاء الوجود او الوجود الباقي وكذا العكس يعني
ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا
الامكان وان كان اثر الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان
فالشيخ جعل المط الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني عن
الشرح   والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث
يجعلونه فاعلا آه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل
شئ بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل هو الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالقوة مرة
ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك
يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حيثية كونه هو
ايجاده بالفعل لمفعوله لا عدم ايجاده بالفعل لمفعوله لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا
ضم الى حيثية كونه فاعلا امرا لازم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التي
هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا اصلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا
اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم
كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشئ فاعلا ليستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم لحقه
ارادة او جبر او حالة اخرى من الحالات اللاحقة لم يكن اولا فحينئذ يحصل منه الاثر
فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن
فاعلا الا بالقوة فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عن كونه فاعلا بالفعل عند اهل

الحق

الحق واما عندهم فقد تقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي هيئة
المجموع المؤلف من العلية وعدمها السابق فيكون كلما يسمونه فاعلا يلزم ان
يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشئ مؤثرا في شئ بواسطة لحوق حالة
عرضية طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجدون
الفاعل في فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا
كون الشئ متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا
بل نقول اذا كان معنى الفاعلية نفس كون الشئ متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو
معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل وهذا مح والاول ايضا
مح من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلات
فان كلما يفعل فعلا لسبب انضمام ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة
ولا استحالة في ذلك   فاذ ظهر ان وجود المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود
لتلك المهية آه لما ابطل كون كلما له مهية امكانية مستغنيا عن الفاعل في وقت
من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح
بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجود المهية
لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه
السابق وذلك الامكان من لوازم المهية الذي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت
موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره بالذات سواء كان
قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا
دخل لشئ منها في الحاجة الى المفيد فالمعلول الدائم محتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما
ما دام كونه ممكنا موجودا فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها
وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء
المحققون من ان كل علة مقتضيه فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل علم ان الذي
مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلوب
لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك ولخلط عندهم غير الفاعل بالفاعل
والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى
بعد النار آه قد علمت ان كل علة مقتضيه فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه

من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات فما قيل ولوحظ كون
الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ومن الفاعل بما هو فاعل
مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل فذاته باعتبار آخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها
فاعل فقد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام امر آخر
والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته او الذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك
فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون
فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما
لانه مصحوب الفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث
انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه ما نسب اليه بالعرض
كما يقال للسقمونيا انه مبرد للزوم التبريد للذي هو فعله بالذات من استفراغ الصفراء
المستتبع لنقصان ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون من يزيل الدعامة
علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ارفع من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل
الطبيعي للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في
توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في سخونة
الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا البناء فاعل البناء ولا النار سبب النار كما
وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون وبقوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله افرايتم
النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فانه سبحانه اشار الى وجه الخطأ
والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي الذي يبقى بعده الفعل كالاب والزارع
والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين
ليس بالذات الا ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء
او كل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك فما هو فعل الفاعل بالذات
لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل
آخر لا ينفك عنه فعله وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست
عللا بالحقيقة لا القوام ما انتسب اليها من التوالي المذكورة ولا لوجوده اما البناء فحركات
يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاتها علة لانتهاء هذه
الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة
مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله

الذي

الذي يمسك السماء والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في
توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا حصلت منها نار اخرى فانها علة بالذات
لتسخين ما يجاورها كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعدادات
سخونة عنصر الماء فصارت الصورة المائية المقسورة بالنار فاعلة للسخونة
الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت
شدة التسخين الى حد ما لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة
المائية او انحفاظها بالفعل فان تخلفت نارا بافاضة المبدأ الفعال للصورة
النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر
صورها باذن الله وتقديره فكل فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها
الآن بعض الافاعيل والمعاليل مما انسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض ومعينات
او مفتقرة هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها
فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة وعلتها الجبلة
المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقل الفاعل
للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعدادات موادها القابلية و
العلة بالذات القريبة لحصول الولد هي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري
والمادي والسبب الفاعلي لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي
ايضا المفارق الواهب للصور مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد
لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله
المعلم الاول للفلاسفة واذا اقضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية
فانما نشير الى هذه العلة آه يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان
انه لا بد هناك من اسباب متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية يكون متناهية في
الزمن غير متناهية ذلك ينافي قولكم بان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما
قضيتم بان العلل لا بد ان يكون متناهية وذلك لانا اذا اقضينا ونحو ما ذكره
الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل
الذاتية دون ما يكون بالعرض واذا قلنا او قلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية
فانما نريد بها الاسباب التي هي بالعرض ونحن معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في
الوجود علل معينة واسباب معدة ذاهبة الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد

بل ذلك مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل
كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا من علة حادثة
معها ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد
في الامور الجزئية الحادثة من اسباب متقدمة تنضم الى العلل الثابتة الموجودة
بالفعل بها يصير عللا موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية
فكما يجب ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات كذلك
يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة من العلل والمعلولات الحادثة
العرضية فهناك سلسلتان احدهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية
فالمبدع سبحانه ربط الحادث بالحادث والثابت بالثابت وقوله ولذلك لا
يقف فيها سؤال لم البتة يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادثة من
جهة اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه
الذاتية فانه ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود   ولكن الاشكال الصعب في
شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها آنا آنا هذا من
الاشكالات الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية
المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل منها في آن واحد فيلزم تتالي الانات وتلاحق
الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو محال كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم
من الاجزاء الفردة ونفي تركب الزمان والحركة من الانات والانيات واما ان يبقى
زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذا الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة
من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد وهذا النحو من التسلسل في العلل
هو الذي حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المطلوب اذ المجموع
منها ايضا حادث لا بد لها من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود
حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره عن هذا الاشكال هو ان
الحركة شيء بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري
متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال الوارد غير مندفع لكن الحركة لما كان تجدد
ولعينها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل اما من حالة آنية تعرض
فيها الان ويليها وبين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت
المذكور وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في انات متتالية متشافعة بل كلها
شيء

شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية ليست موجبة له
لذاتها بل لكونها على نسبة ما ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او
جزؤها او شرطها فيكون العلة علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابت
الذات على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا
متفاصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه الصفة هو الحركة فبالضرورة
الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث وشرطها او شريكها وبها تنحل عقدة الاشكال
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي
بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة عن تلك العلل فان صدور الحركة
عنها ليستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة
النسب فبجهة استمرار ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور
الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد الى لزوم جهة
تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من
هو ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدورية لا يفتقر هذه
الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند الى علة ثابتة ومن
حيث حدوثها كانت تستند اليها الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء هذا
الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد من
بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لمهية الحدوث
من حيث معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث
والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون
علته حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا
للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها
يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدا ان كانت الحركة الحادثة بعد ان
لم تكن بخلاف المتصلة الدورية الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول
الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الذاتي
فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته هي نفس التغير والانقضاء
فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان
يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها
قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام

به يندفع كثير من الاشكالات ايضا ولكنه غير واف بتحقيق الارتباط بين الحادث و
القديم لما فيه من الخلل بعده من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث
ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشي
من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي
والخارج من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي نسبي هو نحو التجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان
الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة
او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشي يجب ان يكون
موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا بد وجودها اقوى من وجود
معلولها الثالث ان كلام هذا القائل يدل كون الحركة الدورية دائمة الذات
باعتبار وبذلك الاعتبار تستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر التجددي
البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة
ولا ذات علة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جوهر الفلك بصورته
الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية
اعني الطبيعة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله
انها غير مفتقرة الى علة حادثة ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق
هذا المطلوب الذي حارت فيه عقول الادهار وخرست في بيانه السن الفصحاء ما
الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي من ان الامر المتجدد الذات والهوية
هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في
العالم الربوبي ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد
ولنا على تجدد الطبيعة المادية الساربة بانحطاطها في جميع الاجرام والمواد براهين
كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو
التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما في الاشد
والاضعف فان الذي يقبلها بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذا بعض الوجودات بحسب
الهوية بذاتها لا بصفات عارضة لهوياتها وان كانت زايدة لمهياتها في العقل بحسب
التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج
الحصول لست اقول ان مهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها
حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع بماهيتها ولا يخطر بالنا

التجدد

التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين
مهية الشي ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج
ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عود الشيخ الى
ايضاح ما ذكره هيهنا فيما سياتي فانتظر واستمع مما ذكر فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشي
التي بها وجوده يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى
غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منها
حيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير نهاية لنهوض
البراهين على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقائه بدونها لا يمتنع ذهابها
سلسلتها الى لا نهاية بل يجب ذهابها بها كلها لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق
وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد استعداده الى غير نهاية واذ قد تقرر
هذا فاذا كان شي من الاشياء لذاته سببا لوجود شي اخر دايما كان سببا له دايما ما دامت
وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر العلة هو الوجود نفسه لا الحدوث الزماني
وان العلة المقتضية له بالذات هي السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي
هو بالذات سبب لشي سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب له دايما ما
دامت ذاته موجودة فان كان شي من الاشياء الذي هو سبب لذاته لوجود شي
امر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دايما غير منقطع ومثل هذا اولى
من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانها تمنع عن مهية الشي مطلق العدم وافادة
الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته في الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود
بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تأييس الشي بعد ليس مطلقا اي ايجاده بعد عدم مطلق
اي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات
ليست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية
قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم في نفس الامر بل بحيثية
من الحيثيات ومرتبة من المراتب وله في الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المراتب
فتامل فيه فان هيهنا شبهة مشهورة تندفع به وهي ان امكان العدم للمعلول الاول
مع امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم
فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجدي ما ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم حينئذ
امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب لذاته انما المنافي له الامكان الذاتي لا

الا مكان الذى هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين اشياء لا يكون بينها علاقة العلية
والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان
يقال ان للمعلول وجودا ومهيته فالذى منه متصف بالامكان هو مهيته وهى مما
لا علاقة لها لذاتها مع الواجب ولا لزوم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود وهو
واجب بوجوب سببه الذاتى ولا امكان له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة
الممكن غير لازم واللازم غير ممكن فان للمعلول فى نفسه ان يكون
ليس ويكون له عن علته ان ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن
آه لما ذكر ان الابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه
البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه اى مهيته
ان ليس له وجود وله عن علته الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه
اقدم من الذى له عن غيره عند الذهن تقدما بالذات فكل ممكن ايس بعد ليس اى
موجود بعد عدم بعدية بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة
فان كانت مما يكفى امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث
الذاتى اى التاخر عن العدم الذاتى فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث
الذاتى حدوث بمعنى آخر وهو سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان ههنا
اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل
لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود والمهية
تبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك
فما معنى لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت
تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها فى نفسها
ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية فى نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على
كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود او
العدم وبعدها موجبيتها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب
سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هى المهية
لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل فى الواقع وله التقدم فيه على المهية والمهية
هى الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول
ليس لها فى نفسها ان يكون معدومة والا كانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها
فى نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن فى

كلا

كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها آخر وهو ان
وجود المع لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول
عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم
والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود فى
تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده
فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة
اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه
بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما
عليه لا يقال كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى آن وجود المتقدم فليكن المتاخر
بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم
الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو
محال اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ
منهما فى تلك المرتبة غير محال كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة
الا الامكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى
بالحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا انتهى ما ذكره اقول اما وجه ما ذكره الشيخ
من ليسية الممكن بحسب ذاته هو ان مهية الممكن وان لم يخل عن احد طرفى الوجود والعدم
لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب
التحصيلى عن كل ما سلب ولو بطرفى النقيض على الوجه الذى ذكره الشيخ سابقا
وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من
انحاء الوجود مقدما على ساير الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ
من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعى ثبوت الموضوع قبله لان
هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه بعين سلب الاشياء عنها فى تلك المرتبة
فلتقدمه على ساير الاشياء صح عروض الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود
وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على ساير الصفات الذى هو شرط الاتصاف

بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان المعلول له في
نفسه ان ليس اي له ليسية الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته
بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان
فان مهيته يقتضي العدم في الواقع من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته
فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد
من حيث ذاته عن ذاته عن هذا الوجود الذي تلبس به في الواقع فاعلم هذا فانه
واما الوجه الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما في مرتبة العلة فغير
صحيح اذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما له نعم
وجود المعلول لما كان متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام
فالذي يسلب عن العلة هو النقيض الذي هو امر عدمي فعدم هذا العدم يستلزم
الوجود الاكيد الاشد بدخل هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره لان
سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم
المعلول على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا في
مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة مهيته على ما مر في الوجه الاول
واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع
اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا
ليس الانسان بكاتب فكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجودا
صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في
الواقع ولا في مرتبة من مراتبه فقوله نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها
لا الآخر وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما
زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود صدق القول بسلبه عنها على وجه
التحصيل لا العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا
سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب الا السلب عن كل شيء فاذا كان نقيض
وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا
عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية
في تلك المرتبة موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها
موجودة فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي السابق

الاشياء

الاشياء التي ليست ذاتها ولا ذاتيها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما
نعم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض الوجود بالحمل المواطئي كما
في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم رفع المتناقضين في
شيء من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء
في اي مرتبة كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية التي
التي هي مفاد قولنا ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود صادقة البتة ونقيضها التي
هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات
ولا في القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو
بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده
في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الماهية مثلا
في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع
من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول في مرتبة نفسه ان ليس اي صدق عليها في تلك
المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق
السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد فلم يقل للمعلول في
نفسه الوجود او الكون وله عن علته العدم او اللاكون بل قال له في نفسه ان يكون
ليس وله عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة
وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صدق لا مخالف الحيثية
فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل
معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غني عن الشرح
ومن الناس من لا يجعل كل ما آه يعني ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد
ليس مطلق فهو يسمى بالحادث وخصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجي غير
مجامع للوجود في آن افترقوا فرقتين ففرقة لم يجعل احد قسمي الحادث بالمعنى الاعم
وهو الذي لم يسبقه عدم خارجي حريا باسم المبدع بل خصته بما لا واسطة بينه
وبين العلة الاولى زعما منهم ان كل ما يوجد عن العلة الاولى بتوسط علة متوسطة
فاعلية وان لم يكن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس
تأيسه عن ليس مطلق بل عن ايس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود آخر
احتاج اليه وان لم يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل المتوسط
للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر بل كل بعد المعلول عن العلة

الاولى تضاعفت فيه جهات العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهي الى معلول
يحتاج في وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدمه السابق عليه نعم لو اخص اسم الابداع
بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له
وجه في التسمية اذ لا وجه لما ذكره هؤلاء ومما يؤكد ذلك قول الشيخ في الاشارات
الاول يبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع محض الابداع الحقيقي باول الجواهر العقلية
ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع
لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه بكل ما له وجود
صوري كيف كان اوائل المبدعات او الثواني والمراد من الوجود الصوري هو الوجود
الذي هو بذاته معقول ذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر
المفارقة عن المواد واما غيرها وان كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد
كالفلكيات فيختص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق
لما ذهبنا اليه وفقا لراي الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة
لان الطبايع الجسمانية متجددة الوجود لكن الكون والفساد في الفلكيات على
ضرب اخر غيرها في غيرها لانها فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع اذ كونها في
كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها في كل جزء منه عين كونها
فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود بوجه وعدم بوجه بخلاف
العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر   ونحن
لا نناقش في هذه الاسماء بعد ان يحصل المعاني متميزة فيفيد بعضها الا معناه و صح
والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير الافلاك وما فيها داخلة
تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث القسمة فالابداع
للمفارقات والاختراع للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل
ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول   ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي
يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل لان كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء
كان العروض بتغير في ذاته او بتغير في قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان
ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت
وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالاتصالات والمماسات والاكوان الدفعية
كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند
الطبيعيين هو مبدا الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا

لطبيعيين

فيكون

~~فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين~~ فيكون حركة وعنوانها
ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا
الكون والفساد اي حدوث الصورة الجوهرية وزوالها حركة ايضا اما على
سبيل المساهلة او التجوز بزعمهم وقوع الحركة في الصور المادية فان جماعة منهم
جعل الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدريج فيها   وقد يكون
الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة لانه قد علمت
ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم هيهنا ان الفاعل بالذات
قد يكون بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته
فمثال الاول هو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين وغيره فانها لو فرضت
موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت اثارها وكالقوة المحركة للادوات والالات
للاعضاء ومثال الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة
النارية لاثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب كالنفس للحركة الحيوانية
فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي
الادوات والمحرك الاوتار هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية
ويقال لها الباعثة وقبلها التصور للفايدة والتصديق بها وقبله النفس الحيوانية
بقوتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط
العقل العملي ثم سائر القوى المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة
فكرية والشيخ قد عدد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في
كتاب النفس فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها معقول الشيء على
كل ما افاد لانه يريد كيفية المناسبة بين الفواعل ومفعولاتها فيبين ان تلك
المناسبة لا يجب ان يكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد
وجودا افاده مثل نفسه اي في الماهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود ماهيته و
ربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده في الماهية مثال هذا كالنار
تسود اي يفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل
السخونة والسخونة نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه
ربما كان وجودا اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين مفعوله من
ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس
ظنه الجمهور بشيء ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفا

نفس الوجود والحقيقة للشيء المعلول بان يكون فاعلية الفاعل في نفس وجود
الطبيعة التي المعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا يكون الوجود
وجودا خاصا والحقيقة حقيقة متشخصة نعم يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه و
يفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال للموجود بما هو موجود
فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المع ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو
العقل الفعال لا المراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر عنه واما
اذا لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل لوجود شيء خاص من طبيعة كحرارة
خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى
تفصيل وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا
كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون كمبادي الحركات والمعدات
فاعلية لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون المع
بالذات من سنخ طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة
والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود وكماله بل يكون
اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات اختلافا في المهية والا فلا يمكن
ان يكون بين الفاعل وما يليه من المع القريب مماثلة ما وفي النوع واما اذا كان
الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فان الاقسام المذكورة كلها
متصورة كما سيفصله المتن   ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخ اما
ان يكون عللا للمعلولات آه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب النظر الى ما يكون
عللا لمعلولات مشاركة في نحو وجودها كالحرارة يكون علة للحرارة وكالنار
يكون علة للنار والى ما يكون عللا لمعلولات غير مشاركة لها في نحو الوجود
كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت علة للحركة في الكم كالتخلخل و
للحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط
وكغير هذه من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر   ولنتكلم على العلل والمعلولات
التي تناسب الوجه الاول ولنورد آه يريد بيان الاقسام التي تظن للعلل والمعلولات
التي من نوع واحد وحكم الطبيعة المشتركة بينهما اما ان يقبل الاشد والاضعف
او لا يقبل فان لم يقبل كالصور الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى في

المعلول

المعلول او انقص وان قبل كالحرارة والبرودة ونحوهما فقد يظن انه قد يكون المعلول
في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل
الماء اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في
ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد والاضعف او لا يقبلهما اما
فيما يقبلهما كالآنية اذا تسخنت بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره
فكالنار اذا حصلت من نار اخرى فيعتقد في الظ ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل
نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية في ظاهر الامر لان تلك
الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والاقل اي الاشد والاضعف وهو ايض
مساو للعلة في العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة اذا المفروض صدور الفعل
عن الصورة المساوية لصورتها ايض والمادة ايض في العلة والمعلول متساوية في
التهيؤ والاستحقاق لانها في الجميع مادة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي
الاخر مادة نوع آخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف المادتين في التهيؤ مما
يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة
في المعنى المشترك الذي حصل منها في المعلول فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي
ظنوها عللا ومعلولات مستدلين بان تلك الزيادة لا تخ حالها من خمسة احتما
كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو بط او عن العلة وهو محال لان يحصل
منها ما ليس فيها او عن المادة في نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد
او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا للايجاد
او ان يحصل الموجب مجموع العلة والاثر الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض
فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما راوا اسنادا لا فاعيل الى امثال هذه
الاسباب   وان سلمنا هذه الظنون الى ان يتبين احوالها ساغ لنا ان نقول
انه اذا كان المعنى آه معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى
واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة في النوع التي نظن انها
عللا ومعلولات محل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب
كون الوجود اولى بالاب من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما تحققه
فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود من معلولاتها
لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه   ولكن ههنا تفصيل
آخر ونوع من التحقيق يجيء آه هنا تقسيم آخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات

بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقق ان اى اقسام يصح ان يكون المعلول مساويا للعلة
فى الوجود وايها لا يصح وخلاصة الكلام فى ذلك ان الحال فى بعض العلل والمعلولات
ان المعلول فيها يقتضى طباعه وماهيته النوعية ان يكون معلولا فى وجوده لوجود
لطبيعة اخرى وطباع آخر يخالفا له بالنوع والماهية وفى بعض آخر ليس كذلك المعلول
لا يقتضى كونها اى نوعيته وذاته معلولا لعلة ولا العلة علة له فى نوعيتها
وذاتها بل المعلول معلول فى شخصيته ووجوده والعلة علة ايضا فى تشخصيتها
ووجودها الشخصى ففى القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما فى الوجود اذ لا اتحاد فى الماهية النوعية واما القسم الثانى ففيه تفصيل
فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طباع هذه الحركة وذاتها
تقتضى ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة يخالف نوع النفس
المختارة وجنسها ومثال الثانى فى كون هذه النار علة لنار الثالث وكون الاب
علة للابن وليست نارية نار اى فى نوعيتها وماهيتها علة لنار اخرى ولا الاخرى
فى ذاتها وماهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا
لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان فى الماهية والطبيعة وكذا حكم الاب فى كونه علة للابن
وقوله ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل
ليست عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطى للصور شىء آخر خارج عن نوع هذه
المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير
نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يدرك ويوجد من الامثلة ومع ذلك
فالاحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق وهذا
القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد
ما كالنار والنار والاخران آه يعنى ان القسم الثانى من العلل والمعلولات وهو
الذى يكون المعلول مساويا للعلة فى الماهية ويكون معلولا لها فى وجوده وتشخصيته
لا فى طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين
فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونان
كذلك فيكون الاستعداد فيهما مختلفا وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض او
القمر اذ الضوءان وان كانا مشتركين فى المعنى لكن ليس استعداد المادة فى العلة
والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة
المع هى جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان

شرط

شرط تساوى الكيفيتين فى الهيئة النوعية عدم اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو
عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند
اتباع الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها
لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار
العظيمة من احياء الموات ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد دون
الايجاد لا يساوى الساطع على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية واما القسم الاول
وهو ان يكون الامران مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك
الاستعداد اما ان آه المراد من استعداد المادة المأخوذ فى القسم الاول مطلق الاستعداد
الاعم من التام والناقص وذى المعاون وذى المعاوق ليحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل
او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون فى طباع المستعد معاوق جوهرى او مضاد عرضى
لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن بقبول البرودة اذ ليس فى طباع المادة صورة
باقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل غير معاوقة له كما فى احد اقسام الاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول التسخن من ماء متسخن آخر وهو
اى الاستعداد التام على ثلثة اقسام الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة
له فى قبول ما يستعد ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما فى المثال المذكور آنفا
والثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوث الثالث ان
يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقى
الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الا مثال الشعر اذا شاب عن
سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد
المادة هناك غير معلومة والاولى ان يورد استعداد الماء نارا لسبب النار بدله فى
المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى المادة
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد
ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة
فى المادة اصلا آه احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه الاقسام
هو ما يكون العلة والمعلول كل منهما من نوع واحد والبرهان قائم على ان الامور المتحدة
فى الماهية النوعية لا بد فى اختلافها بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها
لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد واذا لم يكن

كثيرا اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا عينا واحدا فكون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا متفقان نوعا او مختلفان لان تأثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة والمعلول ماديا فذلك يجاب بشرط اختلافهما نوعا والكلام في الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح وتحقيق لا يحمله هذا المقام واذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها آه يريد بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وقابله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما وعدمها فيقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب فهو الذي لا اشتراك بينهما في استعداد المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة في جانب المنفعل على ما في الفاعل من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصيته في جوهر احدى المادتين او في كليتهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة من مشايعة كرة الاثير لفلك القمر او محدبها لمقعره في نفس ان حركة الاثير بالمشايعة ليست فعلا لفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا تنسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المحاذاة كحركة جالس السفينة القائم بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون الاستعداد فيه تاما ويندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم هيهنا بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصور الاسطقسية ولها الاستعداد التام لا لاحدهما من غير مفارق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصور يختلف استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تأثير الملح فيما يقع في المملحة والسلخ من الصورة التي كانت له كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته الاستعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان في هذا القسم لا يتصور زيادة المنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة هيهنا فليس مما نحن فيه لان تأثير

الهواء

الهواء البارد في تجميد الماء ليس تأثيرا من فاعل في منفعل يساويه في المادة واستعداده فان مادة برودة الهواء هي نفس الهواء والبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وستعلم الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل بجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما نعينا في شيء من الابحاث الآتية واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل آه هذا هو القسم الاخير من الاقسام الخمسة وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني المقابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان يكون مشتملا على طبيعة تضادا وتمانع ما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول الطعوم والا لكان من جملة اقسام الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل للذي يساوي لما في الفاعل ولا للذي يزيد يزيد عليه لا على طريق الاولى بل لما ينقص عن ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين البتة بان سطل حكم حين هو موجود الا ان يبطل الممانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعته المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما كان ناقصا ولاجل ذلك الذي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة مثل سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهريهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين او التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على ممانع مضاد لان المفروض كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل الاول لما يقبله امر خارج

عن جوهر القابل لما ينفعل وانما يفعل ذلك الخارج فيه بمماسة وبتوسط ما هو كالآلة
من كيفية محسوسة كالسخونة في النار المسخنة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي
المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه عليها
الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار مثلا للتسخين والماء
في التبريد لما يقبلهما انما هو بالمماسة كما افاده الشيخ ههنا وشرطه في بعض المواضع
كبحث المزاج وغيره ولم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما
نرى من اضاءة الشمس لما يقابله من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب بان اقامة
البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا بد اما ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله
نسبة وضعية سواء كانت تماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد او لا
او لا يعتبر لا سبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية
انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقي الشق الاول فنقول ح ان كان بينهما جسم قابل
فلا بد اما ان يتسخن المتوسط قبله اولا والثاني باطل لان اثر التسخين لا يصل الى
الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل و
الاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و
ينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى متوسط يكون ملاقيا دفعا للتسلسل وعدم
تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي فحصل اثر التسخين اولا الى الجسم الملاقي ثم
الى ما في الملاقي بتوسط الملاقي فثبت ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي
هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا ينافي
ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال في جواب من انكر
تادي شبح المبصرات الى الهواء من غير ان تكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا
ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا
استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير
ملاقاة فيكون اجسام يفعل بالملاقاة واجسام يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يعلم
احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في
اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة ينقضه
فنقول من شان الجسم المضي بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا
كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما لا لون له تاثيرا هو صورة من غير ان يفعل في
المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع

دفوار

وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة و
قوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا
يتوقف على التماس والملاقاة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان
على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه لكثير يجيء بوقوع امثال
هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومما لا اشكال ان الشمس تسخن الارض
مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضيء الارض ولا تضيء الاجسام
المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع
هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى
كلامه اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل
الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه اما نسبة التناقض في الكلام فليس ب
كما زعمه فان الذي منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين
والذي اوجبه في ذلك هو التاثير والتاثر المخصوصين ولا تناقض بين وجوب حكم
على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع آخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال
مختلف في الموضعين الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما
والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال وشبههما فان الفعل
وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وفيما هو من قبيل الثاني دفعي فالذي
اوجب الشيخ فيه الملاقاة هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا ينفك عن
الحركة والاستحالة فلا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا
القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل
الدفعي والقبول والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي وبعضها
تعليمي صوري وبعضها الهي عقلي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل ذا في الوجود
يفعل بالاستحالة في مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الهندسي فلا حاجة
فيه للحركة والانفعال بل بمجرد الكمية والوضع اللازم لها وان لم ينفك الفاعل والقابل
عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا وضع ومقدار بل
انما المحتاج اليه نفس الفاعل وماهية القابل لا غير مثال الاول التحريكات والاحالات
مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والتغذية والانماء والتوليد ومثال
الثاني كالانارة والاضاءة والاداءة ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وجملة
التشكيلات كالتربيع والتثليث والتكعيب وغيرها ومثال الفعل الالهي كطلق الايجاد

والابداع والافاضة والالهام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا
تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب سواء فعل في مادة وجوده
او في غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعي منغمس في
مادته كل الانغمار ومستغرق فيها كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد
والايجاد متقوم بالوجود فكل ما يحتاج في وجوده الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك الشيء
على النحو الذي يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون
في كل جزء منها جزء منه فكان في ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية
وكالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية
لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحد لا ينفعل لذلك الفاعل فعله
فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن
غير ان تصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها
والتشوه والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع
الوجود فكل مفتقر في وجوده الى محل يسري فيه بتمامه فكذلك حال يفتقر في فاعليته الى
محل يسري فيه فاعليته كسراية وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا
بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المط واما قول المعترض الشمس يسخن ويجعل الارض من غير
ملاقاة وقيل احرانها يجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها يبيض ثوب القصار
ويسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا
واحدا متشابها وهو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة
منفعلة بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها
قبيلة الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها التي فيها دفعة ثم اذا قبلت النور
دفعة وبقي الضوء زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور تسخينا في تلك
الاجسام المنفعلة وكذا تفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل
الاجزاء المائية وسقيه الاجزاء الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته
وتصقيله لكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا
بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس مما
يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم آخر ملاق
له البحث الثاني ان الشيخ ذكر في بعض رسايله ان كل فاعل يفعل في منفعله فانما

يفعل

يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل بتوسط مثال
من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما تفعل في نفس
ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها والمسن انما يحدد السكين بان
يضع في جوانب حدته مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها قال و
لقايل ان يقول ان الشمس يسخن ويسود من غير ان يكون السخونة والسواد مثالا لها
لكنا نجيب عن ذلك بان نقول انا لم نقل بان كل اثر حصل في متاثر من مؤثر ان ذلك
الاثر حاصل في المؤثر وانه مثاله في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون
بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع
مثالها فيه وهو الضوء ثم يحدث من حصول الضوء فيه السخونة فليسخن المنفعل عنها منفعلا
آخر عنه بان يضع فيه مثاله ايضا وهو السخونة فليسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا
من جهة البرهان فليس هذا موضعه انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا
يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان
يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الآخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثالا لنفسه
لا بد ان نعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثره الصادر منه
وجودا آخر فاذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى
واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان الماهية تابعة للوجود متحدة معه
بالذات يوجب اختلاف الماهية فماهية الفاعل تخالف ماهية الفعل من هذه الجهة مع اتحادهما
هما في طبيعة الوجود وتغايرهما في الدرجة الوجودية فاعلم البحث الثالث ان القوم حكموا
بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد
متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار
اليها بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا الجسماني
يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم هذا بان الامر الروحاني
يؤثر في الاجسام فينفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر
في النفس وليست بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته
عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البريئة عن المادة يؤثر في
نفس الاجسام وصورها لا بان يجعلها متوسطة في الفعل وتفعل بواسطتها بخلاف
القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة واسطة مخصصة لها بفعل مخصوص
وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان

مالا وضع له لا يوثر فيه ماله وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي
وضع لا يوثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن و
هو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات
والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها الا تعلق التدبير والتصريف ومثل هذا
التعلق لا يكفي في ان يوثر فيها ذو وضع فان الموثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات
فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة
قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلق انضماميا لم يصر متصفا بصفاته والتحقيق
ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة
فانها تكون في البدن وبذاتها منفصلة عنه فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في
الوجود الجمعي من حيث هي في تفعل وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها امرا
مفارقا عنه لا يوثر فيه شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس
ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء فضلا عن غيرهم
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فان قال قائل ان النار قد يذيب الجواهر
فيجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ولا لما ذكر الشيخ من اقسام المستعدات
التامة ما اشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل به عن الفاعل وحكم عليه بانه لا يمكن
ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما حصل فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال
الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث
تحرق اليد منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب عنه بان فيها وجوها عديدة من
الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة اثر السخونة اقوى من النار
وهي كونها غليظة لزجة سطوحها بملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال
وكونها متحدة السطح غير مخالطة باجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرف بل
ممازجة لغيرها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها فهذه امور ثلاثة
بعضها اقرب الى الطفور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا
يوجب التشبث باليد وبطوء الانفصال عنها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة
الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة
ربما يفعل فعلا اقوى لطول المدة من الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في
النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء

اخرى ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بجوار لا امتزاج لا بجوار الاتصال بل يخلطها
الهواء من خارج عن سبيل التجدد بان تتوارد عليها شيئا بعد شيء وكلما يرد ينفصل
منها او يتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان
يتسخن بها او يصير نارا مثلها لان صيرورته نارا جوهرا يستدعي زمانا اقل من
زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود و
الانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يوثر فيها تاثيرا محسوسا
عند من العضو اللامس سريعا وقوله فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا
يودي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا
عدم سبب التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي
بدن اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة ولكن يلاقي اللمس جزءا
آخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان تجتمع في
اللامس تاثيرات متعددة مجموعها له قدر في التاثير وان لم يكن واحد واحد منها
محسوسا فيما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما الفلز المذاب فان
اجزاؤه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها
ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين
اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء وتنطابق الملاقيان بالكلية وليس ما
يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى التركيب
سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء الهوائية البارد بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس
النار بكليتها بما هي نار فلا يوثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة تتعاقب فيها الكمالات
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير
تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق بين الوجهين باعتبار العلة في احدهما والمدة في
الاخر كما هو الامر في سائر الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل اما بشدة
قوى التاثير او بكثرة الموثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من موثر ضعيف وقوله و
اما النار المحقوقة في الكيران كانه سوال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل
تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار المحصورة في
كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من
الاجزاء الهوائية ثم لا يرد عليها شيء من خارج لكونها محقوقة في الكيران فاجاب بان
تلك النار اعظم تاثيرا من سائر النيران فيما يمسها من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا

فى التاثير من غيرها فى تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد اليها هواء من
خارج وصلابتها لقوتها على حالة ما كان خالطها او لا وثانيها هو اختلاف حال
اليد فى المرور على النار والمرور على السبايك فان اليد قادرة على قطع الاجسام
اللطيفة كالنار والهواء بسرعة لا يمكنها قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها
وذلك لان المعاوق فى احدهما ضعيف وفى الاخر قوى ولا يبعد ان يكون تسمية
الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما فى المعاوقة كثرة وقلة والمشهور
فى وجه التسمية قريب من هذا المعنى وهو اختلافهما فى المنع وعدمه عن نفوذ
الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك آه يعنى لو فرض ان المسبوك ليس فيه من جهة
كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا الاطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه
للنار لكفى ذلك فى كونه اشد تاثيرا منها اذ مع تضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف
زمان تاثيره فاذا اضوعف زمان تاثير المؤثر الضعيف على زمان تاثير المؤثر القوى
على نسبة مضاعفة القوى على الضعيف فى القوة كان اثراهما متساويين واذا اضوعف
اكثر من ذلك كان اثر الضعيف اكثر من اثر القوى وربما لم يكن زيادة الزمان على
الزمان ومع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس يحتمل
القسمة الى غير النهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقاة النار
مع عظمها ربما لم يكن محسوسة لا يخفى ههنا تمام ما ذكره فى الجواب عن النقض
بالفلزات المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان نعلم ان اكثر
هذه الاسباب الفاعلية ليست فاعليتها بالقياس الى ما سميتا فاعيل لها فالنار
ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التى لها علة لحرارة جسم آخر بالذات بل
ربما كانت مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل آخر
التى هى مبدأ اضافات اللازمة وغير اللازمة ومبدأ افعاله الدايمة وغير الدايمة
ونحن نرى مجاورة النار للاجسام يحدث لها اولا تخلخلا ورقة فى قوامها واذا
رق القوام لجسم من الاجسام حدا انما بدا على رقة الهوا ويحترق ويصير نارا ولو لم
يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم ملتهب كالحديد
الحامية ولا شبهة فى ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذايب
فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام المذابة هى سخونة النار المجاورة
لها بل الفاعل لها هو طبيعتها الخاصة بها التى هى مبدأ كمالاتها وافعالها الثانى انه
ليس هذا المقام مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين فى استعداد المادة ويكون

استعداد المادة ناقصا لوجود امر مضاد فى المنفعل كاستعداد الماء المتسخن للسخونة
وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هى
بذاتها قد يكون فاعلا للسخونة عند اعداد معد لها فى التسخين لما مر ان الفاعل
القريب فى سخونة الذائبات من الاجسام هى طبايعها الثالث ان الفاعل كلما كان اقوى
وجوده كان تاثيره الذى بالذات اقوى واشد ولذلك يكون الحركة سواء كانت
بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم القوى القوة اسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما
شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبايك يجب ان يكون اشد سخونة من
النار فان قال قايل من اين يعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر
كلها هى القابلة للتركيب والتحليل لنقص جوهرها ووجودها فهى يصير اجزاء مادية
للمعدنيات وغيرها ولا شبهة فى ان الصورة اقوى جوهرا ووجودا من المادة و
اجزائها الرابع ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله
ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد تبردا من الفاعل كالاوانى والطاسات
المتبردة بالماء او الهواء البادين انها تصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التى ذكرها
فى الاعتذار ههنا غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه
مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث عنه من المقاصد الشريفة
الكلية ومن حق هذا الموضع آه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هى ان المنفعل
لا يكون مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت ما دتاهما مشتركتين فى استعداد ما ولكن
المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال
فى بعض المقاديم الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس
اللمسى فان معان فى تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذى
فعله الشيخ من البسط ههنا يكفى او يزيد على الواجب فى هذا الفن وكان استقر كون
ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسط الا البسط
والاستقصاء الكثير فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان آه اما الموضع
الذى لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من اقسام القسم الثانى ما لا يكونا مشتركين
فى استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذى صحت المساواة وظن
فيه جواز الزيادة فهو ما يكون المنفعل تام الاستعداد لحدوث النار من النار
واما الموضع الذى لا يجوز الا قصور المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل
ناقصا لاجل ما فى طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز

المقاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد لا مستعد التام لان الطبيعة
المحضة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك نفس المادة الاولية لا المادة
مع العارض وتحقيق هذا المقام محتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين
مؤيدة بمكاشفات ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود و
الاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون الماهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى
ان موجودا واحدا يكون مصداقا لمعاني ماهيات موجودة في غير هذا الموضع
بوجودات متخالفة الحقايق فان المسبوك له صورة جوهرية تفعل فعل النار
فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى آخر غير النارية اذ لا نعني بالنار الا
ماهية النار فان كان المراد من حقيقة كل ماهية كالنار والهواء والانسان ونحوها
ما لا يصدق على موضوعها بالذات غير تلك الماهية فذلك يوجب عدم اتحاد الماهيات
الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو الماهية
سواء وجدت فيها ماهية اخرى أم لا فذلك لا ينافي اتحاد الماهيات الكثيرة في
وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود للاشتباه
الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد
ليس ههنا وظهر في خلال ذلك انه وان كان كذلك فوجود المعنى من جهة الوجود
آه اشارة الى ما ذكره آنفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود
نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس المعنى بل الخصوصية متخصصة له وان فرضنا
تساويهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعلا
مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما آه يريد بيان القسم الاول الذي لا مشاركة
فيه بين الفاعل ومنفعله في الماهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة
بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل اولى واقدم في الوجود من المنفعل
كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد
تشاركهما في الماهية والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ
الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن ازيد من
المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام
غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما
ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم لا مشاركة فيه بينهما الا

لافي

لا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعل غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين
فان المساواة في الوجود حيث كانت مرتفعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا
له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل و
المفيد اولى واسبق مما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل
الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده بالذات لا
بالقياس الى ما يعده بالعرض فان الاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن
ولا الحركة اولى به من السخونة ولهذا قد يكون السخونة علة للحركة كما قد يكون الحركة
علة للسخونة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعله بالذات كالاب
بالقياس الى تحريك آلة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب ثم الوجود بما هو
وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص آه هذا الكلام ظاهرا
يناقض ما هو التحقيق حسبما اشيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا
وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض وفي الجوهر
المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في
كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه الثلثة متحقق بين الواجب والممكن
فانه تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا
ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد وهذا لا ينافي كون بعض الافراد
في حد وجوديته يكون اشد من فرد آخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره الشيخ في فصل
خواص الكم من قاطيغورياس حيث قال ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص
وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان
كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى آخر ما ذكره فههنا ايضا يكون
المراد بقوله لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي في
انه وجود اي في انه مطلق الوجود العام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر
كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد او ازيد وبعضها اضعف وانقص
كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد او ازيد من سواد دونه او اضعف وانقص
منه فيها ولكن قد يكون سواد في نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد آخر
او اضعف وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه ماهية
كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص

فكذلك انما يقع فى نفس حقيقة الوجود فان للوجود ايضا حقيقة متفقة فى حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعى الذهنى كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير الماهيات التى كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فاذن التفاوت فى الوجود كمالا ونقصا او شدة وضعفا انما هو بنفس الوجود فالاختلاف فيه بنفس ما به الاتفاق وهذا من خواص حقيقة الوجود فانها فى نفسها ذات شئون متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه فى ذاته يختلف بالشدة والضعف كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الافراد اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها فى مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر هذا فكل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء افتقر الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول يكاد ان يكون نفس العلية والمعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على شئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت بحيث لا يكون للمعلول وجوبا فان كانت العلة علة لكل معلول فهى كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول تعالى فان كل ممكن فى ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان فى الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فكيف ما كان واى ما فهو فى نفسه ممكن وواجب لسبب علته فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعلول لا الامكان وللمعلول مطلقا الامكان فى ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة العلة وتلخيص هذا هو ان المعلول هو فى ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب الى قوله فتصير معناه واضح حتى لا ستره فيه ولا شك يعتريه والذى يزيده ايضاحا ان العلة والمعلولية مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان فى التحقق والوجود ثم ان وجود العلة لذاته غير متعلق بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول

فهو

فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المعلول اعتبار وجود آخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلة العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو فى مرتبة كون العلة علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقى فليس له قبل التعلق بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا فالتقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فان ذاته نعم من جهة وجوبه الذى هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التى هى من مقولة المضاف ويكون وجودها معنى المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده فى مرتبة تلك الاضافة العارضة التى هى مع طرفها الاخر فى مرتبة واحدة فاعلم فتصير العلة لهذه المعانى الثلثة اولى بالوجود من المعلول بالوجود فالعلة احق اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن فى نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق هى ان يكون لها الوجود المطلق فالموجود الذى هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة له المشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدأ المبادى ومعطى لما سواه الحقيقة كان احق الاشياء بان يكون حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقة بحقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل علم وذلك لان الحق كما مر فى المقالة الاولى انما يعنى به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلة اقوى وجودا من المعلول فكل ما هو اكثر افادة للوجود فهو اقوى وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه فى الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ان

من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل بالعرض على اقسام الاول
ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فيتبعه وجود الضد الآخر لاجل اقتضاء
حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء
فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا
للمانع وان يفعل مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال انه هادم السقف والثالث
ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشئ بالذات فاذا
اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء يكتب
او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري
كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط
فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ اليبوسة الارض الشكل
الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس ان يكون المقارن للفاعل لا على
سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالآلة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام
احدها ما بالطبيعة وهو الذي عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر
وهو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل
سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديدة المحماة قبل ان يذوب [illegible]
وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه الفعل من غير اختيار بعد ان
يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي
يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المتعلقة بغرض زايد على ذاته وذات فعله ويكون
نسبته اصل قدرته الى فعله وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع
فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا
وهو ان فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون
ذاته بذاته منشأ علمه وفعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء وعينها
اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار و
وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد
يكون بالتسخير وقد يكون لا بالتسخير فان الافعال الصادرة عن النفوس بتوسط
قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا اصدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون
صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة

يكون

يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل النفس الحيوانية من
الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة
عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة تسخيرا و
الفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر
منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما
هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شئ واحد
كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل
قد يكون فاعلا لكل شئ كالباري جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية والجزئية
فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي
كل في مقابل نظيره والفاعل الكلي هو ان لا يوازيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا
العلاج والصانع للعلاج والفاعل المشكو ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الفاعل
الاحدي الذات او يكون موثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول
والمركب منه ما يكون موثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال لتحريك
السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة ومنها القوة
والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها
فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبي عليها
وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب
والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن هنا تفطن
اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد والله ولي التوفيق فصل في العلل الاخر
العنصرية والصورية والغائية لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس
الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقي فلهذا قدم بيان احواله واعراضه
الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي
فهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي فلنشرح الآن القول في المبادي الاخر اشارة الى
ان للفاعل احكاما غير محصورة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا
المقام هو هذا القدر فلنشرح من الآن اي عند فراغنا من ايراد القدر الذي اوردنا
في ذلك المبدأ القول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري والغائي
فاما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شئ فلنقول انه عرف العنصر على الاطلاق سواء
كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى ما يباينه بانه الذي فيه قوة وجود شئ وهو من

حيث هو كذلك اما بوحدانيته او لشركة والاول اما مع تغيّر ما او لا معه والاول اما
في حاله ووصفه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان فيه والثاني
من الترديد الاول اما مع استحالة او لا مع استحالة فهذه سبعة اقسام القسم الاول
هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته لامر ليس يتغير فيه اصلا مثاله كاللوح بالقياس
الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول شئ ولا بزوال الا ما
هو من باب الاعدام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شئ من غير ان يتغير
في جوهره ولا في شئ من احواله الا زيادة حركة له في اين او كم وغيرهما مثاله كالشمعة
الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم كانت يتحرك في الاين
وبتبعيتها في الوضع وان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث هو الذي
يستعد لشئ بزوال الصفة عرضية له عنه كالابيض للاسود والاسود للابيض و
الرابع هو المستعد لشئ بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره
شئ بالنحت والخامس هو المستعد لشئ بزيادة امر جوهري له كالمني الحيوانية فانه
تقع له استكمالات جوهرية وتزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي
يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد
من الطبيعة بل بالعرض وكذلك الحصرم للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصور الطبيعية
بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة كالهليلج للمعجون والارض
للياقوت لانه ليس يكفي لان يكون وحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن مع استحالة
وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الحاصلة التي تستعدها جوهرا كما في الياقوت و
كما يظن في المعجون المسمى بالترياق الفاروق او عرضا كما في كثير من المعاجين والسابع
هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة والخشب للبيت فان قلت الحجر او العنصر
العنصري ما لم يتحرك من موضعه لم يمكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد
من القيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو
مستعد فالحجر يمكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره
من اجناس المستعدات بما هي مستعدات بالقياس الى ما يحصل منها من حق الشرائط
والصفات ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض
الاعداد للعدد الذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت
مثلا ان الصورة الحادثة ههنا هي نفس اجتماع الآحاد بمعنى ان الصورة نفس الاول
كما مر سابقا بخلاف مواد البيت اذ يحصل لها هيئة زائدة على نفس الاجتماع ما

ههنا

ههنا بعض الاجزاء للهيئة وهناك كلها مادة وقد يحصل وقد يحصل قوم
المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس آه معناه
واضح واعلم ان هذا الراي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول مما له وجه كما يرد
عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه
قوة العلم بالنتيجة فعلى هذه الانحاء يجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما
ان حاملة للقوة بوحدانيتها آه لما ذكر الشيخ انحاء الاشياء الحاملة للقوى والامكانات
واحدا واحدا من غير ادراج لها تحت ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم
حافظا لها عن الانتشار كما ذكر فقسم الحامل للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني الشركة
والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك آخر سواء كان هو ذلك في نفسه واحدا او كثيرا
ثم قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل
هذا الشئ يجب ان يكون امرا متقوما في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا لقبول
الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت
له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا لامر آخر
يحله ثانيا والى ما يحتاج الى زيادة وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت
في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء
كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى
ما يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة
في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعدها او استحالات
كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرت الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء
المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها ومما يحلها وبالقياس الى نفس ما
يحلها من الصور والاعراض والعادة جارية بتسميته ما يتكون منه ومن غيره الشئ
بالاستحالة ويكون جزءا لذلك الشئ اسطقسا وهو آخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو
مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة القاسم للمركب الى
المختلفات المختلفات في الصور الموجودة فيه ويكون جسما بسيطا لا محة كالجزء الناري
او المائي في المركب الجمادي مثلا وانما قيد القسمة بكونها الى المختلفات في الصور ليخرج القسمة
لكل منها قوامه كالهيولى والجسمية والطبيعة النوعية لان شيئا من اجزاء القوام الجسم
الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره شئ
الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حقه اي حد الاسطقس

انه الذي حصل منه ومن تركيب وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة نفي با
لصور المتخالفة الحقايق وان صح تقسيمه بالعمومات لوجوده من الصور كالجسمية
والنوعية والهيئة الشخصية ومن راى ان الاشياء انما تكون من الاجناس
والفصول جعلها الاسطقسات لانه قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشئ
آخر لا بالقياس الى ما يتقوم وجوده به اذ الاستعداد صفة اضافية لا بد ان يقع بالقياس
ما يغاير وجوده لوجود المستعد مع شريك وان المستعد لا بد ان يتم وجوده في نفسه
حتى يصير موصوفا بالاستعداد وايضا من ذلك يظهر خطا من راى ان المفهومات التي
هي اجزاء ماهية الشئ كالاجناس والفصول هي اسطقسات اولى لاشخاصها وعلى هذا
فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى المبادي الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم
الواحد وكذا الهوية لكونها عندهم جنسا للموجودات وهي اعمها اولى واقدم من غيرها و
لذلك جعلوها مبدأ المبادي واولها ولو تفطنوا وعلموا بكيفية نسبة الاجناس والفصول
والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتبها في الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام
انما يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هي اشخاص ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي
الانواع من الاجناس القريبة وهكذا فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها هي عين وجوداتها
عند المحققين مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
كذلك باعتبار التحليل العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر
الاول والانواع بالثانية والاجناس بالثالثة والاشخاص ايضا اولى بالوحدة من
الانواع وهي من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة
ففي ما ذهبوا اليه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة
بذاتها ثم لا يمكن تقومها في الوجود الا بالصورة قلنا استعداد ليس بالقياس الى ما حل
فيها وصارت به بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث من بعد من الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهي وان كانت دايما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من
الصور والاحوال لا لها بكل صورة وصفة استعداد لشئ آخر ولنعد الى العنصر فنقول
قد جرت العادة في مواضع بان يقال ان الشئ كان آه يريد بيان الوصف في جريان العادة
باختلاف القوانين نسبة الاشياء الى المبدأ العنصري في مواضع مختلفة فقال في بعضها مثل
قولهم كان من الخشب سرير وقولهم كان خاتم من فضة ولا يقال في مواضع اخرى كلا
يقال كان من الانسان كاتب وكذا قد ينسب في بعض المواضع الشئ المتكون الى موضوعه و
عنصره بباء النسبة ولا ينسب اليه في بعضها فيقال ان هذا باب خشبي وهذا خاتم فضي ولا يقال

هذا كاتب انساني وماشي حيواني اما الوصف فالاول فهو ان كلمة عن ونحوها لما وضعت لمعنى
التجاوز والحركة فاذا وجدوا الموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون الثابت ولم
يتغير في قبوله فلاجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذي يتكون بل انما يقولون
دايما من اذا كان المكون مكونا عن عدم زماني فان الباب كاين عن لا باب والسرير عن لا
سرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كاينا عن اعدام الملكات
فلا يقال عن كذا وكل ما كان كاينا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه
اي عن نفس الموضوع ووجه هذا الاستثناء والتخصيص ان العدم اذا صار مسمى باسم محصل
كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن حرف اطلاق كلمة
عن ونحوها في الكاين فاذا قيل كان عن الذي عالم عالم فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل
عالم واما الوجه الثاني فهو ان النسبة الى شئ موضوع بكلمة يا وانما يستعمل في الاكثر اذا
افادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم وذلك اذا جاز ان يكون لصورة واحدة موضوعات
متعددة كما في مثال الباب والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او شاج
او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيره فبالاضافة الى واحد
منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشي لا موضوع
له الا الحيوان فلا فايدة في هذه النسبة والموضوع قد يكون مشتركا كما ان الفاعل
يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا بسيطا ومركبا
فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته
وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة
لكل صورة وصفة لا تخصصها في ذاتها بشئ دون شئ الا بانضمام ما يلحقها كما ان الواجب
تعالى فاعل بذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل
والخمر والطلا والرب وغير ذلك كالفاعل يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء
قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض
وهو امران احدهما ما يوجد القابل ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول كما يقال الماء مادة
للهواء والماء بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوجد القابل مع وصف لا يتوقف
القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب
بل من حيث هو مريض والموضوع قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام
امر آخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك

لكن لا بد من احوال يستعد بها لقبول تلك الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او
الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في
الفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية و
المركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والاول مثل
الخشب للاشتعال عند ما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة بدن الكاتب
المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين
كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونه بالقوة وكذا بين كونهما قريبا وكونهما بالفعل
جما لا يخفى على الذكي وكل عنصر من حيث هو عنصر انما له القبول فقط و
حصول اه لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء والقوة ههنا بمعنى الامكان
والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر آخر يقتضي
ذلك والمقتضي للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد
عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زائد فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان
تلك الصفة لوازم المهية سيما المهية البسيطة حيث يكون مقتضيه بنفسها الماهية المتصف
به من اللوازم فالفاعل والقابل ههنا شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول
المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق
الموصوف لشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان
ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل
تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا في ذكرك كي ينفعك في كثير من
المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد تصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال
بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل
هذه المواضع ان الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المحرك والمتحرك هو بعينه
حركة واحدة وهذا ظن فاسد بين فساده في مواضع من كتب الشفاء وغيره من
انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة من غير
ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في
قوله وما كان من العناصر والقوابل ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو
الاربعة التي تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه اذ
البرهان قائم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر
بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام لا بمبدأ منفصل كان الفاعل والقابل

جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها
ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لدوام الذات ببقاء الذات واللازم باطل
فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول
الثابت ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما
ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها يلايمه او لا يكون فعلى
الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا
كانت الحركة الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة
ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل
وان تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما
هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة بعد الاول بان الطبيعة محركة
لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين
ينتهي اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان
لم يلزم شيء مما ذكرتموه ولئن سلمتم ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط حالة منافية
او زوال الحالة الملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة
والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت غنية في ايجابها معلولها متوقفة
على شرط لم يتم فلا بد ان يجب بالفوات فذلك الشرط معقول لا ذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان
يكون اقتضاء الجسمية لتلك الحركات بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب
القرب والبعد من تلك الحالة المتاخرة وينقطع الحركة عند زوالها وحيث لا يمكن ان يدفع ذلك
بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة
فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم
عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا
شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة
البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها اعراض والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس
هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن مهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا
ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام ولكن

مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا
ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فذهب
ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل
المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه
لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها بعد ما يمكن
دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار
مستقصى من اراد فليرجع اليه هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث
من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر فعله الى قابل
وغيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا
فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من
امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية واللوازم
كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من السبب للشي اذا كان محض
الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون
نفسه والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا المقدار بلا
قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا لكله وذلك
لعدم سبب الاختلاف فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه
مخالفا لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن حصول
الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب
لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي
شيئا اصلا ولا يأبى عن شي والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم
البرهان قايم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث وعلى وجود الحركات و
الافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود حادث اذ الشي ما لم يجب لم يوجد
وان كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب
اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال
اعني غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شي اخر مجردا عن
المادة يفعل شيئا متغيرا اضطرابيا المادة من حيث بقاها وهو لا يشعر ثم زاد
في الطنبور نغمة وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل و
الوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم

كان

كان فليكن الحركة ايضا كذلك لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية
فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم لسببه ملازما لجسميته وان كان
ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف عير لازمة لجسمية
الفلك فيه بجواز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة
او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك
وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون
مادتها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان
يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة
مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة
مبناها على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل و
ما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل والخارج وعن معرفة ان
الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي
في الانواع المحصلة وكذا كل فصل لنوع هو المحصل الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة
المختصة بها لا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية الفلك
مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة في
الوجود وكذلك ساير الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضي لخواص الفلك من الشكل
والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة
ايضا مستلزمة لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها
العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود وليس
افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا
ينفك عن آحادها حركتها اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك
وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية لاجل
استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف بط واعجب من هذا انه جعل هذا
الكلام حجة على اثبات الهيولى فالاولى ثم بتوسطه في غيرها وقال فقد اوردتها
على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شي من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي شك وكان
حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مسندا بما مر سابقا وقد علمت
بطلان شكه مع فساد حجته التي زعم ان لا قدح فيها سوى ذلك الشك لكن

العنصر اذا كان مبدأ حركته فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان
يصدر عن الفاعل بلا سبب عنصري اولا والاول هو الاول والثاني اما
ان يكون فاعله في عنصره اولا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والمراد بالصناعي
ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او
بالاتفاق او الجزاف فهذا اجمال المذكور من الاحكام جمل ما نقوله في العنصر ههنا
ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب
المادي يسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى
ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي
ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة
وطينة ومن حيث انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه
اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يترك
هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من
الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك
فيها لان مادة كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية
بصورها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة عن ذاتها فكانها
بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا و
شخصا ليس بحسبان لها محصلة في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير
مستفادة من الصور وهو محال كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة في الواقع
لا بحسب ذاتها بل ذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصور المختلفة التي هي مبادي
لفصول حقيقية مختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار آخر
واما الصورة فمقول فقد يقال الصورة لكل معنى بالفعل يصلح لان يعقل الخ قد ذكر
للصورة معان متعددة تقال عليها بالاشتراك اللفظي كآراء الجمهور ومن امعن في
النظر الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل
فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلافات راجعة الى امور
اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة
والاول هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا ما بالقوة اولا والثاني هو المعنى
الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة وكذا للصور المنتزعة عن المواد

تجريد

بتجريد مجرد او نزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعليته اكمل
منه اقوى واتم واشد ارتفاعا عما بالقوة والثاني وهو الذي يقارن ما بالقوة فاما
لضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما بصناعة او لا بصناعة والاول
هو الخامس والثاني اما مطلقا اولا والاول هو الثاني والثاني لا يخرج ما في كماله الاول او لا
والاول هو الثالث والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه
ان للامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها انها صورة في
الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة
الخارجية التي هي جهة الوحدة   والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كا
لتربيع والتدوير كلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل في شيء فهو صورة له وان كان الشيء
الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة من جهة ما يكون بالقوة وكل كمال صورة فالحركة
صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك الى اين مخصوص فهو لم يكن
قبل الحركة في ذلك الاين الا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما
الصورة التامة فهي ما لا يبقى لها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد
وتضعف فيها   وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من
وجوه مختلفة الخ اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد
من الفاعل والغاية سبب للآخر بوجه فالفاعل من وجه سبب للغاية وكيفك وهو الذي
يحصلها في الخارج والغاية من وجه سبب للفاعل وكيفك وهو الذي يجعل الفاعل فاعلا
ولذلك اذا قيل لم ترتاض فيقال لاصح واذا قيل لم صححت فيقول لاني ارتضيت فا
لرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية
الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان
كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل
قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا وعقلا وقد قال الشيخ
في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء
كان في الافاعيل الطبيعية او في الصناعيات اما في الطبيعة فان في الاب مبدأ لكون
الصورة الآدمية من النطفة وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في
النطفة الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث
تقوم المادة ويحصل منها نوع الانسان صورة ومن حيث يبتدئ تحريكها منه فهي فاعلة

ومن حيث ينتهى تحريكها اليه فهى غاية واما فى الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورة الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء من فى نفسه صورة البيت وصورة مبدا به الكيفية يصدر عنه حصول الصورة فى مادة البيت بالفعل عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل من جهة ان ابتدا الحركة منه وكذا الصحة هى صورة البرء فى الخارج وصورته فى نفس الطبيب هى معرفة العلاج التى هى صورة البرء وصورة ما يتوقف عليه البرء فالتى منها فى الخارج هى صورة يتكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح تنوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار آخر وهى ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتى منها فى نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدى الحركة منه وعلة غائية باعتبار آخر منه من حيث يحصل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشى فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح والفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والالات حتى يصدر بها فى نفسه آه لا يذهب على احداث الفاعل المقتضى لشى فى الخارج سيما الذى يفعل اولغاية يفعل بشعور وارادة لا بد ان يكون فى ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه الا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخ الفاعل اما ان لا يحتاج فى افادته لصورة المعلول فى العين الى آلة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثانى هو الناقص فالفاعل التام هو الذى يكون الصورة التى للمعلول فى ذاته مستتبعة لوجود تلك الصورة فى مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل فى نفسه الى المادة لا ينافى كون الفاعل تاما لان ذلك من الامور التى يرجع الى نقص فى المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غيرنا تام الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام لا يحتاج فى فاعليته الى مادة بل المعلول فى نفسه محتاج فى وجوده الناقص الى مادة واستعداد ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع آه لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفعل غاية وحج يرد الاشكال فى الافاعيل الطبيعية كحركة العناصر الى احيازها وحركات النباتات كما وكيفا كالتشكلات والالوان والطعوم والروايح وغيرها اذ صورها ليست فى نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التى هى عديمة الشعور والحكماء هيهنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتية وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما وهو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هى

بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك العلل تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادى المتقدمة والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادى العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى واضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل واما الغاية فهى ما لاجله يكون الشى وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء فى شى غير الفاعل وذلك تارة فى الموضوع مثل تمامات الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة وتارة فى شى ثالث كمن يفعل شيئا لرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشى والمراد ما لاجله يكون وجود الشى الذى هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته فيما سلف الى ما ذكره فى الطبيعيات فى الفصل الثانى من المقالة الاولى المعقود فى تعديد المبادى للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع وقوله وقد يكون آه تقسيم للغاية بحسب وجودها فى الخارج الذى هى باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا وذلك فى عالم الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها فى بعض الاشياء فى نفس الفاعل وفى بعضها فى شى غير نفس الفاعل والقسم الثانى ينقسم الى قسمين لان التى ليست فى نفس الفاعل قد يكون فى القابل وهو الموضوع هيهنا وقد يكون فى غيره فهذه ثلثة اقسام الاول كل الغاية التى فى نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهى صورة علمية يحصل عقيب الفكر والثانى الغاية التى فى نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الحيوانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او فوق بطبعه البدنى او غاية الحركة الطبيعية التى مبداها طبيعة ولكن تلك الحركة لغاية هى كمال الفاعل الطبيعى بل لنفس المادة كالحركة فى الكم الصادرة من القوة النباتية فان غايتها حصول الازدياد فى المقدار والزيادة فى المقدار كمال الجسم الذى هو الموضوع لا الفاعل الحقيقى لان النفس النباتية لا تزداد ولا تنقص عند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما القسم الثالث وهى الغاية التى ليس وجودها فى الفاعل ولا فى القابل فمثالها كمن يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شى خارج عن الفاعل القابل معا واقول فى هذا التقسيم نظر فان سلمت الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عايدا الى ذات الفاعل بما هو فاعل لان غاية

الشئ تمامه وكماله والذي يظن بدايته في القابل ككون الجنين حركة العالم فهو كمال
للطبيعة الارضية وكون النامي في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي
في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في خير ملايم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة
له وكذا من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي له عليه امرا يعود
الى نفسه كعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى وقوله وان كان
الفرح بذلك للعلم لرضا غاية اخرى حق لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا
خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية
المترتبة والحاصل ان الغايات ثابتة بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي مترتبة
كالافعال البدنية الاختيارية الواقعة من نفس الانسان مثلا سواء كانت له
غايات مترتبة ايضا ليس شئ منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل
النفسي والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما سيتضح لك ان شاء الله فصل في
اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري
وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتاخر مطالب
هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا
العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا
المطلب غير بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي
على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للطبايع الجسمانية على
الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادي
للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ
في اوايل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت
في ابطالها والثالث بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية
التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي به يكون متاخرة
عن ساير العلل معلولة لمعلولها فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان
كل معلول فله مبدا وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان كل تحريك
فله غاية ما وان ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة
الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن
يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع

اما العلة

اما العلة الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلة المادية والصورية فلكل موجود
حادث ولم يثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال
ان ههنا شكوكا قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث
والجزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة الحركات حركة
الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها
اشخاص الكاينات الغير المتناهية التي بعضها غاية لبعض ولا ينتهي الى غاية اخيرة
لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود
النتايج المترادفة للقياسات الى غير النهاية كما ثم لقايل ان يقول يجوز ان يكون
لكل غاية غاية كما لكل ابتدا ابتدا فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة
ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا
اشياء يظن انها غايات ولا يقف عندها هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية
بالحقيقة هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي كما ان المبدا
في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوامه وكما جاز ان يكون سلسلة
الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لا اول فلم يكن شئ منها مبدا اوليا
ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك ما لا يجوز وجود ماهية المعلول وقوام حقيقته
بدونه فكذلك يجوز ان تذهب سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شئ
منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه
وهكذا حكم القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات
جزء القياس اخر وهكذا الى غير نهاية فليس شئ من تلك النتايج مطلوبا حقيقيا
يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شئ اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا با
لذات بل بالعرض فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فحله ان نقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات علم انه
ذكر انباذقلس ان يكون الاجرام الاسطقسية بسايطها ومركباتها حاصلة با
لبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه يصلح للبقاء والنسل بقي وما
اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض
مع انها ليست روية وثانيتها انا نوافقنا على ان التشويهات والزوايد والموت
ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول
ليس من نظام النشو والذبول لهما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير وينهج

لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول لضرورة المادة فلا جرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشو والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب ان
لا يكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كاين لضرورة المادة
فوجب ان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل
ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس
كذلك بل لضرورة المادة وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان
لغرض آخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض آخر فقد جعل شيئا لا لغرض آخر فيجوز
ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة
فانها تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة
منكري الغايات في افاعيل الطبايع والجواب ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها و
لكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات
افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا الماء عند هذا الجزء من الارض ولا حصول
هذا الماء عند هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امر دائم او اكثري بل
لسنا نمنع انها وما يجري مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا
ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية تؤدي اليها لا محالة ان لم
يكن عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائمية ولا اكثرية كما برهن
عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي يكون مادي القوى اليها دايما او اكثريا و
البرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البر باستمداد المادة عن الارض
ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت وحصلت من بر
سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دايما في تلك
الحبة لتصير غذاء لها فيكون منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة
الارض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منهما بل حركاتها لوجود
قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء يصلح لتكون
البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما جميعا من نوع واحد فان كان
الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة
بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى الصورة دايما او في الاكثر وهذا هو مرادنا
بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف ليس لمهية
الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البرة افادت ذلك الجزء من الارض
تلك

تلك الخاصية فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل
وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل
ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية
متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر زيتونا والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان
ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم يكن ممنوة بعوايق ومعارضات فهي
خيرات ونستدل عليه بوجهين الاول انا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما
ولا اكثريا بل النفس يطلب لها سببا عارضا فيقال ما اذا اصاب هذا الحيوان حتى
مرض وذبل وما ذا اصاب هذه المراة حتى سقطت [illegible] واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة
الى الخيرية الثاني انا اذا احسسنا بعارض وقصور من الطبيعة عاونا الطبيعة بالصناعة
كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى
الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت
الطبيعة الروية وجب ان الحكم بان الفعل الصادر عنه غير متوجه الى غاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع يكون لكل واحد من تلك
الافعال غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو قدرنا
عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من الناس فعل واحد من غير روية
ومما يقرر انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في
استعمالها الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب اذا تفكر في حرف
حرف تبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزلق رجله بما يعصمه ومبادرة اليد الى العضو
للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا
فانما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان
الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول ارادات خارجة عن مجرى الطبيعة
فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت
والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله
سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية
فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن
غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد تال فانه يقع اقل من المدد
الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو نظام
فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية

يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص
لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا فان الموت وان لم يكن غاية نافعة
بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس
واما الزيادات كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركة
الطبيعة فضلها الى الصورة التي يستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل
الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فهم بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهي
لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا
فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها
وساير الاشياء تقصد لها وما تقصد لذاته فلا يقال له لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت
الخير والصحة والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المتحرك
الى مشاكلة جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية
في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الاخر بواسطة العقد فذلك من اللوازم الخارجية و
اما الغاية الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شئ واحد بالذات لغاية
واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها انما حدثت
لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات
وغيرها في دفع شبهة الاتفاق والبخت الموردة لابطال الغاية واعلم لها في تحقيق عروض
الذبول وكذا في عروض الموت كلام آخر غيرها ذكروه مذكور في بعض كتبنا الحكمية كالشواهد
والاسفار   واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ اقرب
ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو
الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او الفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر
المنطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوة لتحريك جزئية لا تضبط بريد بيان ان الفعل العبث
والجزاف غاية بالقياس الى مبدأه الذي هو قوة شوقية خيالية وان تلك الغاية خير لتلك
القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وملخص
كلامه انه يجب ان نعلم ان للحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير
ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة
التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدآن لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية تترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في
العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها
نفس

نفس غاية القوة المحركة وانما تختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام في
الموضع الذي فيه وتذكر مقاما آخر او تعلق بجماله او مزاجه فاشتاق الى المقام فيه فتحرك
اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو غاية للقوة المحركة القريبة وقد
يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق اليه و
يتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية
القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق فاختلف الغايتان واتحدت الغايتان الا ان تغايرهما
في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشئ واحد فان
المقام في الحيز المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس طابقا
لوقوعه الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان
متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرتين في الخارج
ايضا واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل
فانه وان كان لا بد من احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة
للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية او قوة فكرية فالمبدأ الاول للحركة
اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت
هذا فنقول اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها لا محالة موجودة كساير
القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع الا بان هذه مسخرة
لقوة اخرى تقهرها جزئية فيستخدمها في الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة
فان حركاتها الى جهة معينة ولها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة
الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة
مثل من وصل الى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت
الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق
المبدآن الفكر والتخيل جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخرج ذلك الفعل المسمى بالعبث اما
ان يكون مبداه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة او مزاج كالتنفس وحركة المريض
او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول
يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى قصدا ضروريا
او طبيعيا والذي كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة واذا عرفت ذلك ظهر
ان العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأ
حركته هو القوة التي في العضلة والذي قبله تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكر وقد حصلت

الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير
موجودة حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من
الغايات فذلك لانه لم يكن مبداها موجودة واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون
فلان كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان
فلا يحصل الشعور به فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء آخر وبقاؤه في الذكر شيء آخر ولا
يستلزم الاول للاخيرين ولو كان تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك
الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئته واما حرص يحضها كالحركة للمحركة
والحس المحسة على احداث فعل من القوة وذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ لشيء
خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء وغيرها
من خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا تنضبط فثبت
ان الكل فعل غاية بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية كل فعل كمال من جنس فاعله فالطبيعي
للطبيعة والنفساني والعقلي للعقل واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق
بين الغاية بالذات وبين الضروري هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات
هي ان الغاية التي تقول له لا العرضي الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقايل
ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كالكل ابتداء انتهاء الى آخره والجواب الذي ينكشف
به حاله موقوف على مقدمة وهي ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية
فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتيه واما عرضية فالغاية الذاتيه هي الغاية التي توجهت
اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك وهو احد امور ثلثة
احدها الامر الذي لا بد من وجوده مقدما على وجود الغاية حتى يوجد الغاية المطلوبة مثل
صلابة الحديد ليتم به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او
بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية
ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم اركن حتى يتم القطع به
ملخلية الملكة في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب
حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج هي التوليد ثم يتبعه حب الولد
والمحبة لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات
ولكن الضرورية منها لا الاتفاقية وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى
ما ذكره في اوايل الطبيعيات ونلخص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح ان كل سبب

فله سبب

فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او
او على الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما
في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حصول
قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول كالامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة فالفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع
في علته جميع القيود المعتبرة في عليتها والاكثري ما قد يتخلف قيد عن علته ويكون الاكثري
ايضا مع وجود تلك القيود دائميا وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية
فان الارادة ما لم يتجزم استحال كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحركة
الحركة ولم يقع سبب مانع او ناقص للعزيمة امتنع تخلف الفعل عنها كالطبيعة فاذا كان الاكثري
من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان
السبب الذي من شانه ان يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقي
فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون على الاقل كوجود
ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك لانا اذا اشترطنا في
كف الجنين ان المادة فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت
استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد وبالجملة فلو ان انسانا احاط
بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور
الموجودة بالاتفاق انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم
اسبابها واما اذا قستها الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا ومثال هذا
في الاصبع الزايدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص
اتفاقا فهي بالقياس الى علم الله وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق و
وكذا اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل بالاسباب
التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة
ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان الاتفاق او البخت انما ينسب الى ما كان من شانه ان يكون
سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق مثل
قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال لقعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس بل
الاتفاق انما يكون فيما من شانه ان يؤدي اليه حتى لو ظن الفاعل فيما يجري عليه اسبابه
وصح ان يريده ولهذا يصح ان يجعله غاية كالوطن الخارج الى السوق لان يلقى الغريم
في الطريق فان خروج العارف لحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى

مصادفته واما خروج غير العارف فربما ادى وربما لم يتاد وهو بالقياس الى العارف
غير اتفاقى وبالقياس الى غير العارف اتفاقى ونقول ايضا ان السبب الاتفاقى قد يجوز ان
يتادى الى غايته الذاتية ويجوز ان لا يتادى مثلا ان الرجل اذا خرج متوجها الى دكانه
مثلا فلقى غريما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهى الدكان وربما لم ينقطع بل تخلص
من الغريم ووصل ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط الى مهبط وربما هبط اليه
فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية
سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا والاتفاق اعم من
البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدى الى شئ يعتد به ويكون مبدأه ارادة من ذى
اختيار نطقى واما ما مبداه طبيعة كالعود الذى تشق فيجعل نصفه فى المسجد ونصفه
فى الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اخر ارادى فان الامور الاتفاقية
يجرى على مصادمات تحصل بين شيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين
متحركين الى ان يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كانت حركتان
حركتان من مبدأين احدهما طبيعى والاخر ارادى تتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس
الى الارادى خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون ح بختا له ولا يكون بالقياس الى المحرك الطبيعى
بختا ويفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب فى الاكثر لا
يؤدى الى غاية مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب فى الاكثر مؤدا الى غاية غير
مذمومة لكن فى حق صاحبه يؤدى اليها والشئ الميمون هو الذى قد يكون حصول اسباب الخير
بالاتفاق عند حصوله والمشؤوم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقى ما يكون تادية
الى المسبب لا دائما ولا اكثريا وقد وقع بين الاقدمين خلاف عظيم فى وجود الامر الاتفاقى وعدمه
والظاهر ان ذلك الاختلاف ليس فى اطلاق لفظ الاتفاق لان الاختلاف فى الاسامى غير لائق
بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع فى ان السبب هل يجوز ان يكون تاديته الى المسبب على
التساوى او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذى للمانعين ان يتمسكوا به وهو ما تمسك
به المانعون هو ان السبب اما ان يستكمل فى شرائط سببية فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير
فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن
مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر فى ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا
يكون سببا اتفاقيا لان السبب الاتفاقى لشئ ما من شانه ان يكون ممكن التادى الى
ذلك الشئ والحاصل انه كان سببا مستقلا كان واجب التادى الى المعلول وان لم يكن مستقلا
فهو ممتنع التادى اليه والحجة المحكية عنهم فى الطبيعيات هى انا اذا وجدنا للحوادث اسبابا

معلومة

معلومة امتنع ان نتركها ونطلب لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر
بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل العبادة بان البخت السعيد لحقه وان انزلق رجله حتى
انكسر جزموا بان البخت الشقى لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده و
يقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد الى دكانه راى غريما له فظفر بحقه اتفاقا وليس
الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصر فانه رآه وليس لقائل ان يقول لما
كانت الغاية فى خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا
للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه
يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل الاخر بوضعه لا فى نفس
الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك
كان وصوله اليه غاية له ونقول المثبتين للاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب
منها البسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما والا لكان لا بد معها من قيد
فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضناها مركبة هف فاما المركبة
فان كان اجتماع اجزائها كان حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا و
كذلك القول فى المتساوى والاقلى فالاختلاف فى احوال المعلولات فى الدوام والاكثرية والتساوى
والاقلية لاختلاف اجزاء العلة فى ذلك واذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لا بد منه
فى تحقيق العلة فهو جزء من العلة فى الظاهر ولكن ربما يكون بجزئه المحصل الوجودى سببا واحدا
ومصادفات شريطة واما ساير الامور المعتبرة فهى عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط
وحصول القابل ثم ان كان انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات دائما قبل ان صدور
المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك فى المتساوى
والاقلى فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من
استناده الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المع لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب
متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب
اختلافاتها فى ساير الحوادث واما الحجة المذكورة فى الطبيعيات فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما
ينتهى اليها الشئ كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات
بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثانى واما قولهم الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو غير مسلم
الا ترى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج
اليه يجده فى الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به فى الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما يختلف به
حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم فى كونه اتفاقيا او غير اتفاقى فهذا بيان

الغايات الا نهاية وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة عنها وانما بسطنا
الكلام في تحقيق هذا المرام دون اللايق بهذه المباحث لكونها من احوال المبادي الموجود
بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفه الاولى دون الطبيعيات والتي
ذكرها الشيخ هناك انما ذكرها على سبيل المصادرة والمبدائية دون ان يكون
مسئلة فيها ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الاولى في شئ من مسايل علمه الى صاحب جزئي
طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع و
التسليم لهذا نرفع الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها
بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو اربعة مجلدات كلها في
الالهيات تقسيمها الفلسفة الاولى وفن المفارقات   واعلم ان وجود مبادي
الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثل لما كان يجب في العناية
التي هي الجود الى قوله   هذا كلام اعتراضي متعلق بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين
ليكون اشارة الى كيفيه وقوع الشر في هذا العالم ودفع شبهة الثنوية القايلين بان آله
الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه آله الشر بل لا بد لوجود الشرور الواقعه في هذا العالم
من مبدأ اخر غير مبدأ الخيرات فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سياتي في دفع مذهبهم
وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى المبدأ واما الشرور الاضافية كوجود المضادات
والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق
الردية كالجهل المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور عرضية تابعة للخيرات الكثيرة
على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك
الخيرات العظيمة لاستلزامها شرورا قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل وذلك غير لايق بآله الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد
كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات والفلكيات عنه
كما سيجئ بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية
التي يلزم الغايات الذاتيه وليست هي بغايات ذاتية بل عرضيه وذكر اقسامها الثلثة و
اورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة لبعض
الخيرات واقعه بالعرض من نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون
المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة واستعداد لفهم ما سياتي في تحقيق مسئلة الخير و
الشر وبالجمله فقد تعرض للتابي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تسهيلا على المتعلم و
اشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه   ولنجب عن الشك المورد مقولا اما اشخاص الكاينات

الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتيه آه هذا هو الجواب عن الشك المورد من
جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان
على تناهيها ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتيه والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية
ليست هي بغايات ذاتيه بل عرضية اما المقام الاول فلان العلل التمامية هي التي يكون مطلوبة
لذاتها فلو قدرنا علل تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون ههنا شئ مطلوب لذاته واما
ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها
شئ مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه من تجويز التسلسل في العلل التمامية
رفع العلل التماميه وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية
فاما ان يقال لا غاية لها او يقال غاياتها غير متناهيه وكلا الوجهين على نقيض ما قلتمو
وكذا القول في الحوادث الكاينه الفاسدة وكذا القول في نتايج تترادف عن القياسات
ولا متناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله مقولا الى اخره وتقريره انه ليست الغاية
الذاتيه للطبيعة المدبرة للعالم المهيات الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثلا ان يوجد جوهرا
او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص معين من النوع
بل الغاية الذاتيه ان يوجد المهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها
فحينئذ لا يحتاج الى الاشخاص ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما
في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكاينات والفاسدات فيحتاج الى
الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب
بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضيه وان فرض
ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتيه فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي يذهب
الى غير نهاية وهو شخص بعد شخص لا الى تناه بعد لا تناه فالذي يودي الى ثان والى ثالث و
الى رابع فليس هو بغاية ذاتيه لشئ واحد بل لامور كثيرة والشئ الواحد لا يكون له الا غاية
ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتيه دون
العرضيه فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصه بالشخص
المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود
منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنه من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن لما لم يمكن
الا بتعاقب الاوضاع الجزئيه لا جرم صارت المتعاقبه غايات بحسب عرضيه واما المقدمات
والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل
واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة

فذلك جايز وهنا لكل قياس غاية معينه وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك
الغاية فهذا لا ينافض ما ذكرناه فهذا زبدة ما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوايد كلامه
واضحة لا يحتاج الى التبيين واما الشك الذي يليه فحاصله ان نعلم ان الغاية يفرض شيئا في
بعض موجودا وفرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا اه هذا الشك هو
الشبهة الاخيرة التي مبناها على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شئ واحد
متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشئ علة لعلة علته وحلها ببيان كيفية علية
العلية الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية
والشيئية وبين الوجود والهوية وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب
القايلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجودات كالمعتزلة القايلة بشيئية المعدومات و
كل علة غير واجب الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بماهيتها
لكون ساير العلل عللا بالفعل وهي في وجودها معلولة لوجود ساير العلل عللا
فيكون العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلول نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا
فان تلك الشيئية ما لم يكن متصورة معلومة لا يكون علة لشئ قال الامام الرازي
في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعيه غايات لانه ليس لها
تصور ولا ادراك وذلك ناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من
فعل طبيعي او نفساني الا ولفاعله غاية ذاتيه والجواب عنه بوجهين احدهما ما ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا
وثانيهما ان الطبايع الجسمانيه غير منفكه عن مباد نفسانيه او عقليه وهي كالمسخرات
لتلك المبادي نسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في العضو امنا الى
نفوسنا في حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذاحيوة حيوانيه الا ان الحيوة في بعضها
كامنه مستوره وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق هذا المطلب يحتاج
الى بسط في الكلام ليس هيهنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها
علة لعلية ساير العلل واما بوجودها فان كانت الغايات امورا حادثة ينتهي اليها
الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل عللا لوجود
بل علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية ابدا بمهيتها علة لساير العلل و
اما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بامر واجب بل ان كانت حادثة كانت معلوله
في وجودها لساير العلل والا فلا فاذن عليتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها
فليست لذاتها بل لاجل حدوثها واعلم ان الشئ يكون معلولا في شيئيته ويكون

معلولا في وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشئ قد يكون في شيئيته علة وقد يكون
في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كساير العلل اراد ان يذكر هنا
التقسيم في جانب المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون
معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده كالاثنين فانه في شيئيته
معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية
والنمو والحس والثاني مكشوف فان وجود الاثنين محتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون
لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غيرها يتحصل به مهيته من مهية
الاجزاء ومما يجب ان نعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئيته لغيره داخلة
في المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئية المحضه شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه
من وجود امر يكون اقوى في الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى تحصلا
من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنسه وهو اقوى من تحصل جنس جنسه
وهكذا الى جنسه الذي لا جنس له فهو في غاية الابهام وذلك بعكس معلول الوجود
فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة عليته اقوى
من علته وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي غير متناهي القوة والقدرة وفوق ما لا
يتناهي وكذلك قد يكون للشئ امر حاصل موجود في شيئيته مثل العدد بالاثنينيه
اه هذا تقسيم آخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل في الوجود ومنه ما هو
عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود
الاعراض لموضوعاتها فكذلك الشيئية قد يكون حاصلة في شيئيته امر داخله فيها
وقد يكون زايدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينيه وشيئية الجسم للحيوانيه
والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية
التربيع واجزائها معاني خارجة عن مهيات الاجسام الطبيعيه وكذا شيئية ساير
العوارض مثل البياض واللون والطعم والرايحة وغيرها من الكيفيات والاجسام
الطبيعيه علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا يتحدد الا بها اه قد مر في
مباحث المهية انه قد يكون للحد زيادة على المحدود كما في حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ
الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ويؤخذ الانف في حد الفطوسة وهي عرض
ولا معنى لكون الشئ علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور
والاعراض دون شيئيته فذلك في الصور والاعراض التي ليس حدها متعلقا بتلك

الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات كذلك قيد للمنفي
اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرهما يفتقر في
حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي بالمادة
استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيتين وله جهتا فعل وانفعال
مخصوصين والامور التعليمية لا تستدعي ماهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا
وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم
طبيعي كان كما علم في مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما
هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية في شيئيتها متقدمة على ساير
العلل كما فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلة
والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة آه يعني ان العلة الغائية لها
تقدم على ساير العلل وهي الفاعلة والقابلة والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذهني في نفس الفاعل لذلك الفعل لا في غير نفس ذلك الفاعل
ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل اما الاول فلانها توجد اولا في نفس الفاعل ثم
ينبعث منه تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف هي عليه من القابل وكيفيته بصورة
تتادى اليها واما الثاني والثالث فليس لها تقدم ضروري ولا لبعض العلل ترتب
على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مؤدية اليها لما ثبت
من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام ماهية المركب
علة صورية له يصير بها كاملا بالفعل وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شيء آخر
غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادية الى كمال آخر وهي بهذا الاعتبار سبب
متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه غني عن الشرح   هذا اذا كانت العلة الغائية
في الكون واما اذا كانت العلة الغائية لتثبت آه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم
الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي ليست معلولة لشيء
من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود
والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها
من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان وجودا حادثا ام لا ولكن التي عرض لها
الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لساير العلل
ولكن في ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكون ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا

انفعال

انفعال اذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفعل في القابل فحصلت الصورة
في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي تجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا
تجعل الصورة كاينة موجودة ولكن لا في نفسها بل لتتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت
الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذي بالذات
للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان يكون سببا لساير الاسباب مقدما عليها بماهيتها
وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه وماهيته في الكون ان يكون معلولا لها متاخرا عنها
فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية
ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كالوجود الفاعل
لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته اذ لا كمال فوق ما هو عليه
من وجود ذاته بذاته بذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانية ما كماله فوق ذاته ولكن
مع ذاته فهو يفعل الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة لكن شاء
لاجل ايضا لها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفك عنه ولكن ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله
باخره من غير ان يبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس فانها تفعل افاعيلها من الحركات
والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا
مفارقا مستقل الوجود ذاتا وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها وغاياتها
متاخرة عن وجوداتها التي في اوايل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل
وتجدد في ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل
الحيوانية وهذا الاجل نقص الوجود الطبيعي وضعف وحق الصور الطبيعية وتجدد ذاتها
كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع ثم ما قيل ان الغاية في الحركة والمتحرك معناها
غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء بل
في الكل بمعنى واحد هو الكمال التام وقوله وهذا من المبادي للطبيعيين قد ذكرنا ان التي
اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور
الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المبادئية
والتسليم   واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية التي تحصل في فعل
الفاعل ينقسم آه هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله وما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه
الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخير فنقول
نحن اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير

واقعة تحت الكون والتي هي من القسم الاول فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيئ من كونها وجودا او صورة واما التي من القسم الثاني فهي لا يخلو اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك ولا بد ان يكون صورة او عرضا في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كما مر مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتي لا يكون موجودة لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون موجودة اصلا على انك قد علمت هنا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض في مادة بنفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة لمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل بعيد و فاعل قريب ملاصق لمادته فلذلك غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار فغايته هي صورة او عرض في مادة الفعل وغايته هي صورة او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح من كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية اخيرة للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة مهيات لتكوين صورة الانسان والبهائم فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي اتخاذ الكن وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدأ حركة المادة من الطين واللبنات والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت غاية القوة القريبة المحركة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية كان يستبني ويجعل الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء واحدا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد ولا يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته ايضا صورة او كيفية روحانية ثم لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واسام شتى الى تقسيم

لها

لها على الوجه الذي ذكره الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا يحتاج اليه فاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى ان الفاعل لهذه المتغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه فان عرض ان يكون فاعل واحد لفعله غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بانسان يبني بيتا ليسكن هو بنفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالبا للكن داع الى البناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعليته الفاعل معلولة لما هو علة غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وصورة البيت فيكون الانسان الواحد له غايتان لانه يجتمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التالية التي ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي ذكره من كون انسان واحد مستبنيا وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية فرب فاعل الفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادته و غاية هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك والحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة كما ان ذاته الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك تحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية من القوة الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور لوضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه بالمعشوق المجرد والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور لها غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والعقل

فالغاية كالوحدة في المبدأ وكالوحدة في الفعل ولا شك وحدة الفلك المركب من المبدأين بل المبادي عقل ونفس وطبيعة وصورة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا فظهر انه قد يكون ما غاية فعله هيئة في مادة وما غاية فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدا مثلا او وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة سببا فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والآخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما فلا يكون وحدة المبدائين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر   واذ قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاشياء منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى آخر فهي بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح   واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة آه معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو انا لا نسلم ايضا انها ليست لها غاية لحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا بد من حركة وانفعال لان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل الصرف وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا بد في تحريكاتها لاجرامها من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا   واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل آه الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين معنيي الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل مباين الذات

لذات

للذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي اعتبار اخذ ثم انه اذا انتسب الى فاعله المباين الذي يصدر منه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انفعالا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا عند التحقيق واذا انتسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون منسوبا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجراهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو هو كذلك لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف النباء البناء في تعريف الملك المملكة لكن على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالآخر بما هو متضايف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي   ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانه آه قوله وما يقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجراها ويقرب معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة هو بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة محل كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو مع ذلك ليس جوادا ولا وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا

او عرضا منقررا في موضوع محسوس او معنى آخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة
والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة ممن جاد ليشرف او ليحمد او
ليثاب فهو مستفيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله
الجواد افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا
لمادته المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمحسوس
على الحس لا يعتدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجراهما من الامور المرغوبة من جملة
الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فايدة يستعيض ويستريح بها شكرا او ثوابا او
غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جوادا لا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك
بل هو عند التحقيق معاوض لانه معط وآخذ ومفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر
في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض معاوض حسيا كان الغرض او
عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان
غرضه اكتساب منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه
بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد اعني من افاد
غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض
يرجع الى عوض فليس فعله جودا ولا الفاعل جوادا وكذا كل معد لقابل صورة جوهرية
او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير بالحقيقة
او بحسب ظنه فليس بجواد   بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء
الناقص الذات عند ذلك لان الغرض الى فعله هو المعط بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا
المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه فاقد في ذاته
لما هو اليق به واحسن واولى ومستفيض كمالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما
هو كامل من جميع الوجوه فليس لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك ما بلغ تحصيل و
تفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي يفعل لقصد
وغرض الا ان غرضه ايصال فايدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض
الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا
لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح واعترض الفخر
الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا
في الجواد لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات
ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي لا لعوض

واجاب

واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا
بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان
الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا
ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان
الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء
وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان
لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت
عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض
وانما يفعل فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل
للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا
حال الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء
يصدر عنه كيفية كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه ونقول
حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعله بالطبع من غير ارادة او بارادة لغاية فهو ناقص
في ذاته مستكمل بغيره   واما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما
يحسن الى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهي اعراض خاصة الا لما ذكر ان
كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير ان النقص والقصور
والانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك
يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي لتلك الافعال لانها انفعالات وذمايم في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح
بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها
في افراد البشر كغلاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة والتقصير والغم بالاحسان
لكنها آفات وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم
والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى واشرف مما يقع على المخلوق
فالجود هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كالاله لما بين ان الجود لغرض ليس
بجود في الحقيقة اشار الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغني في كل جهة عن الافادة

كالا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذى كان بصدده فذكر ان ذلك الغنى
اى الكمال الذى افاده الجواد خير بالقياس الى القابل . . . وهو جود
بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون جودا الا
بالقياس الى فاعل لا يكون لغرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس
الى القابل المنفعل به من فاعل لا يكون فعله لغرض ولا لعوض عوض اذ كل كمال الشئ فهو خير با
لقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقى ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة الخير
والجود   وقد تكلمنا على العلل واحوالها وبقى ان نحصل فيها القول فنقول ان هذه العلل
الاربع وان كان الظن بها انها آه لما بين احوال العلل الاربع كلها مشتركة ومختصه بوا
حدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظايف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية
للموجود بما هو موجود فالبحث عن احوال الكل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه
من المبادى للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر فى العلل الاربع يجب ان
يكون لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ويبحث عنها بل لو
فرض ان شيئا من العلوم يثبتها وايضا يظن فى كثير من الامور الموجودة المشتركة فى العلوم
ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهى الصورية كالتعليمات لكان ايضا يجب
النظر فيها والبحث عنها فى هذا العلم وذلك لوجوه اخر احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه
ويثبت وجوده ولواحقها امور مختلفة وفى علوم متفرقة جزئية مما يستنكر ان يحقق امرها
ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها فى هذا العلم اذ البحث عن نحو وجود كل شئ فى ذمة
هذا العلم ما لم يختص بان يكون من الاعراض الذاتيه للمتغيرات والمتحركات من حيث
تغيرها او متكممات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها
متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها وليس لصاحب العلم الذى موضوعه ذا مبادى
ان يبحث عن مبادى ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذى هو فوق علمه وثالثها ان مطالب
هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التى هى مباد لساير العلوم بل معظم البحث
فيه عن الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود وعن الامور التى لا يتخصص وجودها
بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية وصورة
ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم
تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بمانعة الجمع على ان ما توهموه وظنوه ان التعليمات
ليست بذوات علل اربع ولا جارة للسحر والعلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم دلالتها
على علة تمامية ليس بجيد اذ ليس كل مبدأ فاعلى مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل

تغير

تغير واستحالة فالامور التعليمية لامكان طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجودها
الا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة فى نشأة اخرى
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة فى وجودها الخارجى ومن جهة انفعالات
يعرضها من الانقسام وحدوث التشكل والتناهى فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة
والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد خواص
ولوازم وآثارا ليس للوحدات بما هى وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان لصور
التعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ قابليا وحيث وجدا وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب
الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فككون المستوى من السطح والمستقيم من
الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانخفاض وكون المنحنى منها فرجاريا وككون الزاوية
القايمة لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها ربع الدايرة لا ازيد عليه ولا انقص منه و
كذا الحال فى كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه ليترتب
عليه اثره المطلوب منه واما التحديد فكما فى الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا وحدودا
يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثه والمربع بالاربعة وهكذا والدايرة
ايضا انما يتم وجودها بان يحيطها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا نقص الخط عن
ذلك كانت الدايرة ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما فى اقسام العدد فان كل نوع
من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون آحاده موجودة مترتبة فهذا ونحوه معنى
التمام فى الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ
التمام بما يكون غاية بحركة فلا يمكن له ان يمنع كونه كالا وخيرا ولا ان الخير امر مطلوب
لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير يصح التعليل به فى وجود امر لاجله كيف
وتلك الغايات التى للحركات انما يعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا
لكونها مما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة لكان ايضا نيلها
بنحو آخر غير الحركة لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه
لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية   ولولا ان الخواص
واللواحق التى لهذه هى غايات تتادى اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك
الغايات فان الصانع آه هذا دليل آخر على ان للتعليميات غايات مقصودة تطلب
لاجلها والكلام فى قوة قياس شرطى استثنائى يطوى مقدمتها الاستثنائية والنتيجة
ويكتفى فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالى وهو السالب الكلى
باثبات موجب جزئى كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التى للامور التعليمية غايات

مطلوبة لغوا عليها ومبادى وجوداتها بالحركة لما كان لصانع ان يصنعها فى المواد و
يطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالى بط ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا
قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبة نفس الاستدارة بل لاجل شئ
آخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحوى به من غيرها من الاشكال وككون المستدير
ابعد من الافة من المضلع ذى الزوايا وغير ذلك من فوايد الدايرة فيكون مطلوبة لاجلها
فهى غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد فى التعليميات كما توجد
فى الطبيعيات فهى مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالها على علوم كثيرة
تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب العلم فى احوال العلل لاشتراكها بين
العلوم وللوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما وقوله وليس انما ينظر اى صاحب هذا العلم
فى المشترك فقط آه اى ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون فى الامور
المشترك بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدا له وعرضا
ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئى من الجزئيات من
العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التى بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها
قبلها كالفصول للانواع التى تحت جنس انما هى عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذى
هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر فى عوارض مخصصة بجزئيات الامور العامة اذا
كانت عارضة لذاتها واولا للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يتادى
المعروض فى الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئى طبيعى او تعليمى او قبل ان يتادى
العارض فى التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم
جزئية وذلك كالنظر فى احوال المبادى مختصة بالجسم الطبيعى كالمادة والصورة له فانهما
من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيا للحركة والسكون
فالبحث عنهما والنظر فى احوالها بحث ونظر فيما هو مبدا للعلم الطبيعى ومسئلة فى العلم
الكلى الالهى وموضوع المسئله مبدأ للموضوع الطبيعى وعارض للموضوع المشترك
ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة و
الآن فقد للتابيم افضل اجزاء هذا العلم اعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للاشياء
يعنى لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التى هى الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة
اى جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث الفاعل واحواله و
اعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسايله ومطالبه
البحث عن اقسامه الاولية واحواله التى يعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة

١٤



علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة
كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات
العلوم الثلثه لان العلة الغائية هى التى جعلت ساير العلل عللا كما علمت وتشبه ان
ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هى العلم
بغايات الاشياء وعللها التمامية التى بها يتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها
بالقوة وبالصورة الحاصلة من الفاعل فى القابل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده
ولا يكمل الا بالغاية والشئ مع تمامه اولى وافضل منه مع نفسه فالعلم الباحث
عن غايات الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما
اذا لم يكن كذلك وهو احتمال لان آخران احدهما ما هو الآن كذلك وهو كون مباحثها
جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعنى الفلسفه الاولى وح ايضا يكون العلم
الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما ان يفرد للنظر فى احوال
العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هى علة وعن اقسامها
الاولية فيكون البحث عن كل من
الاربع جزءا من اجزاء ذلك
العلم فح ايضا يكون
النظر فى احوال
العلل
الغائية
افضلها

